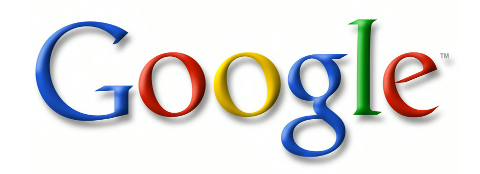


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

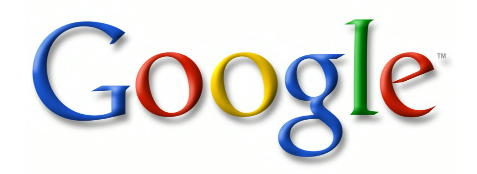
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BL
51
D77


UC-NRLF
$B 107 797

etaphysik der Geschichte.

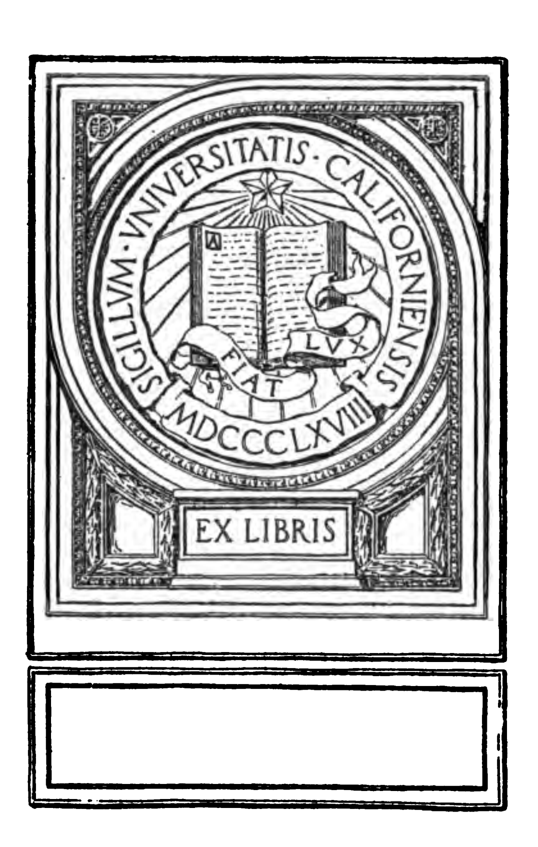
Eine Studie
zur Religionsphilosophie

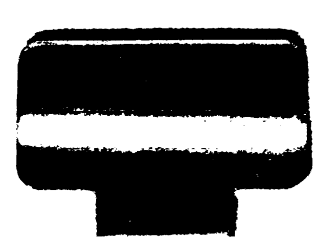
von

D. K. Dunkmann,
Professor der Theologie in Greifswald.



Leipzig
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung
1914.


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





Metaphysik der Geschichte.

UNIV. OF CALIFORNIA

Eine Studie zur Religionsphilosophie

von

D. K. Dunkmann,
Professor der Theologie in Greifswald.



Leipzig
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung
1914.

BL51
D77

Alle Rechte vorbehalten.

afw.

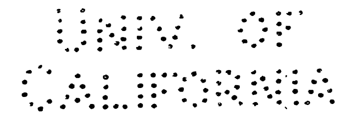
Vorwort.

Der folgenden Studie liegt ein Vortrag zu Grunde, den ich auf der Theol. Dozentenkonferenz in Potsdam am 19. Sept. 1913 gehalten habe. Das lebhafte Echo, das ihm zuteil wurde, hat mich zur Erweiterung und Veröffentlichung bestimmt.

Greifswald, November 1913.

Der Verfasser.

801595


UNIV. OF CALIFORNIA

Die außerordentliche Wichtigkeit des vorliegenden Themas leuchtet jedem, der mit der gegenwärtigen Lage der Theologie und Philosophie vertraut ist, ohne weiteres ein. Dennoch wird es sich empfehlen, daß wir uns, speziell als Theologen unser besonderes Interesse an ihm einleitend vergegenwärtigen.

1. Das Interesse der Aufgabe.

Zunächst freilich mag der erste Eindruck des Themas bei manchem kein günstiger sein. Denn was für ein Interesse sollten wir einer Frage entgegenbringen, die uns ein in letzten Jahrzehnten so unendlich vielfach und zur Ermüdung wiederholtes Wort wieder einmal vor Augen hält, das Wort: Metaphysik? Wäre es nicht endlich an der Zeit, mit diesem Begriff innerhalb der Theologie zu räumen? Bringt er uns nicht unvermeidlich in eine die Selbständigkeit der Theologie untergrabende Abhängigkeit von der Philsophie? Verleitet er uns nicht, uns auf eine Basis des Intellektualismus zu begeben, auf der wir von vorn herein uns unseres Erstgeburtsrechts entäußern müssen, nämlich des eigentümlich selbständigen Charakters der Religion, der nun einmal rein intellektualistisch nicht zu bestimmen ist? Blicken wir in die Geschichte der Theologie, so werden wir uns der Erkenntnis nicht verschließen können, daß tatsächlich große Episoden in ihr beherrscht sind von einer verwirrenden Abhängigkeit von metaphysischen Voraussetzungen. Klassisch ist diese Situation ausgeprägt in der Theologie der Scholastik, deren religiöse Grundbegriffe deshalb vollständig rationalisiert erscheinen und deren dogmatischer Gesamtaufriß sich wenig unterscheidet von dem, was man sonst eine philosophische Weltanschauung zu nennen

pflegt. Ebenso dünkt uns auch im Protestantismus das Zeitalter der Orthodoxie stark beeinflußt von derartigen metaphysischen Grundlagen, die der Aristotelischen Philosophie entlehnt sind. Fast noch ungeschminkter tritt uns dieselbe philosophische Zersetzung christlicher Theologie in der Aufklärung des 18. Jahrhunders entgegen. Warum also machen wir dieser Verknotung von Heterogenem nicht endlich ein Ende und richten uns mit den andern realen Wissenschaften rein praktisch auf dem Boden der Wirklichkeit ein? Entweder haben wir es doch mit Tatsachen zu tun oder nicht. Sind es aber Tatsachen wirklichen Erlebens, dann bedürfen wir der philosophischen Konstruktionen nicht; sind es aber keine wirklichen Tatsachen, dann helfen uns auch die besten Konstruktionen nicht, die stets höchst anfechtbarer Natur bleiben werden.

Das ist nun gewiß unbestreitbar, daß wir es nicht mit bloßen Ideen, sondern mit Realitäten zu tun zu haben glauben. Aber ebenso gewiß ist die eigentümliche Natur dieser Realitäten, die sie von aller übrigen Wirklichkeit unterscheidet. Wir fassen sie zusammen in den beiden Grundbegriffen der Religion und der Offenbarung. Die Eigenart aber, die in diesen Realitäten der Religion und der Offenbarung offenbar zur Erscheinung kommt, ist zunächst ganz allgemein ausgedrückt diese, daß wir in ihnen der sinnlichen Wirklichkeit entrückt sind und uns in einer irgendwie übersinnlichen Sphäre bewegen. Wie weit der Begriff des Sinnlichen überhaupt geht und wie weit man überhaupt imstande ist, den Begriff eines Übersinnlichen zu bilden, mag vorläufig dahingestellt bleiben; sicher ist, daß religiöses Leben und Erleben eine andere Realität zum Inhalt hat, als der sonstigen erfahrbaren Wirklichkeit zukommt. Wir wollen nun dies Zugeständnis ausdrücken, indem wir den Begriff der Metaphysik zur Anwendung bringen. In diesem Sinn aber ist klar, daß wir auch als Theologen, und gerade als solche die Metaphysik unmöglich entbehren können. Denn es ist von jeher gerade auch die Eigentümlichkeit der Metaphysik gewesen, daß sie als die Wissenschaft von den letzten Prinzipien zugleich als die Wissenschaft vom Übersinnlichen gelten wollte. Als solche bestand sie immer neben der Theo-

logie und beide hatten an ihrem Objekt einen mindestens verwandten Gegenstand. Man mag ja in dieser Metaphysik einen religiösen Zug an sich wiedererkennen, so schließen sich dann Theologie und Metaphysik nur um so enger zusammen und es wäre dann nur für die weltliche Wissenschaft die Frage, ob sie nicht am besten fahren würde, ganz von aller Metaphysik Abstand zu nehmen, für die Theologie aber wäre es sinnlos, sie davon loszulösen. Es läßt sich denn auch leicht nachweisen, daß auch die metaphysikfreie Theologie des 19. Jahrhunderts tatsächlich auch ihrerseits bedeutsame metaphysische Elemente enthält, so fern auch sie bei aller Betonung des empirisch Gegebenen in der Religion doch immer nur solche Tatsachen meinte, die irgendwie über das sinnlich Gegebene weit hinausführen.

Wenn so das unveräußerliche Interesse der Theologie an der Metaphysik trotz aller dagegen geltend gemachten Bedenken feststeht, so ist es nun aber doch nicht minder wichtig, daran zu erinnern, daß längst nicht jede Metaphysik geeignet ist, der Theologie förderlich zu sein. Es gibt allerdings höchst schlechte und unbrauchbare Metaphysiken, die die Theologie mehr verderbt haben, als daß sie ihr dienlich gewesen sind. Dahin gehört z. B. in erster Linie eine jede Metaphysik, deren Defintion vom Übersinnlichen den monotheistischen Gottesgedanken ausschließt, also eine jede atheistische, sowie rein pantheistische Metaphysik.

Indem so jedenfalls derartige Metaphysiken für die Theologie ausscheiden, bliebe nun in erster Linie die alte aristotelische Metaphysik bestehen, die in ihrer monotheistischen Zuspitzung sich von jeher der Theologie empfahl. Wir können sie kurz die „Metaphysik der Natur“ nennen. Das Übersinnliche ist hier direkt aus dem Denken über die Natur gewonnen und zwar in Form eines absoluten persönlichen Geistes. Der Gottesgedanke ist rational gesichert, denn er bedeutet die letzte und umfassende Einheit alles Naturgeschehens. In ihrer „natürlichen Theologie“ hat die Orthodoxie dieser Metaphysik bekanntlich Rechnung getragen und die Aufklärung hat diese „natürliche Theologie“ auf den Thron gesetzt. Aber auch von dieser Form der Metaphysik müssen

wir auf Grund einer Jahrhunderte langen und tief bewegten Geschichte nunmehr endgültig das Urteil fällen, daß sie unserer christlichen Theologie tatsächlich Gewalt antut. Die Selbständigkeit religiösen Erlebens geht dabei notwendig zugrunde und aus dem Glauben wird ein Jasagen zu Urteilen des Verstandes. Mindestens muß doch eine Theologie, wenn sie auch Wert darauf legen mag, um der Einheit geistigen Lebens willen auch die Urteile des Verstandes zu berücksichtigen, ihre eigene Methode haben, um den Gottesgedanken zu gewinnen. Begründen aber läßt sich die Selbständigkeit der Theologie unmöglich auf diesem Wege. Wir wenden uns darum auch ziemlich allgemein von einer solchen altaristotelischen Form der Metaphysik gegenwärtig ab und überlassen sie der katholischen Theologie.

Es gibt aber noch andere Arten der Metaphysik, die zugleich die Eigentümlichkeit der neueren Philosophie charakterisieren. Die neuere Philosophie setzt aber bekanntlich bei Cartesius ein mit einer Wendung zur Erkenntniskritik, die dann später von Kant zum Abschluß gebracht wird. Nunmehr ist die Philosophie Kritizismus und die Metaphysik ist Erkenntnistheorie geworden. Es ist natürlich verkehrt, zu sagen, Kant habe der alten Methaphysik ein völliges Ende bereitet; man kann nur genauer sagen, er habe sie reduziert, sofern er bestimmte metaphysische Bestandteile, das sogenannte Apriori in seiner Erkenntnistheorie stehen ließ, und von hier aus das darum auch metaphysische Wissensideal der synthetischen Urteile a priori neu begründete. Es handelt sich freilich nicht nur um eine quantitative Reduktion der alten Metaphysik auf ein solches Apriori, sondern auch um eine qualitative Umformung des Geltungsbereichs desselben. Denn das Apriori besteht ausschließlich im Organismus der Vernunft als subjektiver Faktor und hat für das „Ding an sich“ keine weitere Bedeutung. Diese so reduzierte Metaphysik innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ schloß freilich eine jede mögliche Theologie als Wissenschaft aus. Blieb doch das Wissen durchaus in den Grenzen der sinnlichen Anschauung und der Verstandeskategorien, also rein anthropozentrisch beschränkt, so daß allerdings für die Theologie

überhaupt keine Anknüpfung möglich erschien. Dennoch war in diesem Kritizismus in doppelter Beziehung ein Anschluß an die Theologie möglich. Nicht zwar in der naiven Weise der alten Aufklärung, die sich ohne weiteres auf das menschliche Nichtwissen berief, um ihr Glaubensideal aus anderen, unkontrollierbaren Quellen abzuleiten, sondern einerseits so, wie es von Schleiermacher versucht wurde, andererseits so, wie es durch A. Ritschl eine Zeitlang zur Modesache ward. Schleiermacher aber gründete seinen Religionsbegriff auf die transzendentale Struktur des Geistes; er erblickte in der Tatsache unserer Abhängigkeit von den Formen der Anschauung ein schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein, das auch auf die Kausalitätskategorie anwendbar war. Darüber habe ich kürzlich versucht, den Nachweis im Einzelnen zu erbringen.[1]) Ritschl aber ging bekanntlich auf die andere Seite des Kritizismus zurück, die die Metaphysik der Sitten zum Gegenstand hatte. Auch hier war ein Apriori entdeckt, nämlich dasjenige der Freiheit und damit der sittlichen Persönlichkeit. Dies Apriori ist natürlich von völlig anderer Beschaffenheit als das erkenntniskritische Apriori der reinen Vernunft. Denn es bedeutet hier die Sache selbst, nicht eine Beziehung bloß zu ihr. Die Sache ist aber eine intelligible, nämlich die reine Vernunft selbst, nur praktisch. Hier stand man auf dem Boden, wenn nicht des Übersinnlichen, so doch des Übernatürlichen. Nicht zwar wie der alte Supranaturalismus diesen Begriff gemeint hatte, doch aber so, wie er für die Theologie nicht unbrauchbar erschien. Die moderne Naturbetrachtung konnte dabei gewahrt werden und doch gleichzeitig im Gegensatz zum Naturgeschehen die Selbständigkeit geistigen Erlebens in dem Praktischwerden der reinen Vernunft nachgewiesen erscheinen.

Kurz: Die Metaphysik der Sitten beherrschte fortan einen großen Teil der protestantischen Theologie anstelle der altaristotelischen Metaphysik der Natur. Aber auch diese Episode kann wohl als eine so gut wie abgeschlossene betrachtet werden. Ihre unhaltbaren Schwächen haben sich uns nach mehr wie einer Seite aufgedeckt. Die schlimmste

[1]) Zeitschrift für Philosophie u. Philos. Kritik. Bd. 151, 1913. S. 79ff.

ist wohl die, daß der so gewonnene Begriff der Persönlichkeit als ein gänzlich inhaltloser und damit geschichtsloser sich erweist. Denn der Gegensatz gegen die Natur bietet der Persönlichkeit noch keinen Inhalt, und wenn auch mehrere derartiger Personen in dieser Art sich zu „behaupten" suchen und dabei gegenseitig einen absoluten Respekt voreinander haben, indem keine die andere als Mittel ihrer Zwecke bewertet, so kommen wir von hier aus noch zu keinem Inhalt. Aber auch die weitere Schwäche ist evident, die es auf diesem Boden zu keiner Religionsphilosophie gelangen läßt. Man kommt wohl zu einer Ethik, aber nicht zu einem selbständigen Religionsbegriff. Das hat nun die lange Reihe der religionsphilosophischen Bestrebungen auf Seiten des Neukantianismus zur Genüge dargetan. Hier hat denn auch die Herrmannsche Position ihre größte Schwäche.

Eine Theologie also, die auf dem Grunde der Metaphysik der Sitten, d. h. auf dem Grunde der Metaphysik des sittlichen Apriori oder der „Freiheit" sich anzusiedeln strebt, wird sowohl den geschichtlichen Charakter des Christentums, als den eigentümlichen Charakter der Religion überhaupt verfehlen. Und doch brauchen wir als Theologen eine Metaphysik, die uns den übersinnlichen Eigenwert der Religion sichert. Ist noch eine dritte Form der Metaphysik möglich?

Zweifellos, und die moderne Philosophie kann von uns dafür als Zeuge angerufen werden. Denn in ihr handelt es sich allerdings nicht mehr um irgendwelche Rekonstruktionen der aristotelischen Metaphysik, auch wendet sie sich von dem eigentümlich Kantschen Begriff der Metaphysik der Sitten allgemein ab, um statt dessen in der Geschichte und in Geschichtswissenschaften das Fundament zu legen für die Selbständigkeit geistigen Lebens gegenüber den reinen Naturwissenschaften. Diesem Zug der modernen Philosophie sollte nun die Theologie längst gefolgt sein, aber sie ist weit entfernt davon. So weit sie überhaupt darauf Wert legt, mit der Philosophie in Fühlung zu bleiben und ihren Charakter als Wissenschaft durch Eingliederung in eine von der Philosophie allein erreichbare Wissenschaftslehre zu erhärten, hat sie sich mit verschwindenden Ausnahmen auf der Basis des

Neukantianismus angesiedelt, so jedoch, daß sie den von dem Neukantianismus aller Schattierungen abgelehnten Begriff des Sittlichen bei Kant zum Ausgangspunkt genommen hat. Nicht die Kritik der reinen Vernunft, sondern die Kritik der praktischen Vernunft ist die Domäne der von A. Ritschl begründeten Theologie. Die Folge ist, daß man überhaupt kein Interesse an einer wissenschaftlichen Theorie der Religion hat, daß man die Religionswissenschaft unmittelbar praktisch, d. h. ethisch begründet. Mit alleiniger Ausnahme von E. Troeltsch finden wir auf dieser Seite nur schroffe Ablehnung aller selbständig vorgehenden Religionsphilosophie. Aber auch die gegenüber liegende kirchlich orientierte Theologie läßt eine Anknüpfung und Verwertung derjenigen Elemente der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts vermissen, die unmittelbar religionsphilosophischer Natur waren; ich meine die Elemente der „Theologia naturalis". Auch hier sind es wesentlich „praktisch" gemeinte, unmittelbar persönliche „Erfahrungen", die man zu Grunde hat; nur daß diese allerdings religiöser und nicht sittlicher Qualität sind. So hat man denn hier auf unreflektierte Art, was aus Gründen wissenschaftlicher Selbstbesinnung der Gegenstand der religionsphilosophischen Reflexion werden muß. Indeß finden sich hier bereits erfreuliche Ansätze zu einer neuen Grundlegung der Theologie als Wissenschaft auf der Basis der Religionsphilosophie. Ich denke in erster Linie an C. Stanges Religionsphilosophie.

Jedenfalls tritt nun an diese so gerichtete Theologie die Frage heran, auf welchem Wege sie den metaphysischen Gehalt der Religion wissenschaftlich zu begründen erstrebt. Ob sie den Weg einer Metaphysik der Geschichte wählt, oder einen anderen, der an der Geschichte vorbeigeht und irgendwo die aristotelische Form erneuert. Es ist jedenfalls der Unterschied der im Folgenden zu Wort kommenden Darlegung von der Stangeschen Grundlegung, daß sie den Geschichtsbegriff zur Basis nimmt, während Stange den erkenntnistheoretischen Weg einschlägt. Möglicherweise ergänzen sich beide Methoden, zumal sie im Resultat auf fast identische Formeln hinauslaufen. Indessen muß von einer Auseinandersetzung mit Stange an diesem Orte Abstand ge-

nommen werden, da eine rein positive Grundlegung der Metaphysik der Geschichte beabsichtigt ist. Infolgedessen bewegt sich die Abhandlung nur in der Richtung einer Polemik gegen falsche und halbe Ansätze einer Geschichtsphilosophie, die für eine Theologie allerdings ungenügende Voraussetzungen liefert. Wiederum sind auch hier Einschränkungen gemacht, soweit frühere Veröffentlichungen bereits vorgearbeitet haben.[1])

Wenn wir es recht betrachten, so sind es zwei Ziele um die sich eine Theologie bemühen muß, die den Anspruch macht, der Gegenwart zu dienen. Einmal ist das die Einsicht in den Erfahrungscharakter der Religion, der in dem Bestreben nur zu einseitig zum Ausdruck kommt, sie als eine „praktische" Tätigkeit des Geistes zu kennzeichnen; sodann ist es die Überzeugung von der unbedingten Notwendigkeit, dem Skeptizismus zu entrinnen, der sich wie ein Mehltau auf alle geistigen Blüten legt, die es wagen, sich irgendwie selbständig neben den angebeteten Naturwissenschaften sehen zu lassen. Am meisten leidet darunter aus begreiflichen Gründen die Theologie. Beide Ziele aber zu vereinen, ist schon das große Streben Schleiermachers gewesen, aber die Kritik der Grundlagen und der Methode seiner Theologie, die neuerdings besonders eifrig betrieben ist, eben aus dem modernen Bedürfnis heraus, jenes doppelte Ziel zu erreichen, hat doch ergeben, daß Schleiermacher es nicht zu einer wirklichen Einheit in seiner Religionsphilosophie und Dogmatik gebracht hat. Deswegen nun suchen wir einen neuen Weg, um sowohl eine Theologie reiner Erfahrung, wie eine Theologie rationaler Erkenntnis zu gewinnen. Und für dies doppelte Ziel kann uns weder der alte rein rationale Weg einer Metaphysik der Natur, noch der rein praktische Weg einer Metaphysik der Sitten helfen. Wir blicken deswegen nach einer neuen Basis, und diese bietet sich uns in der Metaphysik der Geschichte. Im Begriff der Geschichte, so scheint es auf den ersten Blick, verbindet sich beides, ein objektives, der Wissenschaft zugängliches Moment und ein subjektives Moment geistiger Erfahrung von eigentümlicher Art.

[1]) Cf. bes. meine Studie über „das religiöse Apriori und die Geschichte", Gütersloh 1910.

2. Ansätze zu einer Metaphysik der Geschichte.

So gänzlich unfruchtbar die Transzendentalphilosophie Kants für Ansätze zu einer Metaphysik der Geschichte zu sein scheint, da sie in echt rationalistischer Auffassung in der Geschichte doch nur die Illustration zu den apriorischen Ideen des Geistes erblicken kann, so sicher ist sie dennoch faktisch der Ausgangspunkt gewesen zu einer solchen. Und zwar wurde sie es bei denjenigen Ausläufern des Kritizismus, die wie Schiller und die romantische Philosophie sich am liebsten an der Kritik der Urteilskraft zu orientieren pflegten. In dieser schienen die beiden getrennten Hemisphären der reinen und praktischen Vernunft wieder harmonisch verbunden; hier war speziell im Gebiet des Schönen und Erhabenen die Idee gleichsam körperlich und das Körperliche ideenvoll. Schiller ist denn auch der erste, der in seinem „Briefen über ästhetische Erziehung" von einer Metaphysik der Geschichte redet. Die romantische Periode der Identitätsphilosophie hat sodann mit Bewußtsein zuerst geschichtsphilosophische Probleme bearbeitet und das Thema von der Metaphysik der Geschichte in Angriff genommen (cf. darüber: E. Spranger: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Berlin 1905 und besonders von demselben: W. v. Humboldt und die Humanitätsidee 1909). Als solche Metaphysik der Geschichte tritt die „Ideenlehre" bei Humboldt wesentlich im Anschluß an Schelling auf und sie kann das, nachdem der romantische Geist eine Synthese zwischen Platos Kosmologie und Kants praktische Ideen wieder gefunden hatte. Die Geschichte gewinnt das Ansehen eines Organismus, ein solcher aber ist nach Schelling die sinnliche Erscheinung der Idee. Die Idee kann immer nur in der Verbindung mit der Natur auftreten. Demnach widerstrebt die Geschichte nicht mehr der Aufnahme von Ideen, wie bei Kant, sondern sie wird das wichtigste Organ für die Idee, an deren Spitze die Humanitätsidee tritt.

In der Hegel'schen Philosophie vollendet sich sodann diese Ideenlehre, indem sie zugleich in eine streng logisch wissenschaftliche Fassung gebracht wird. Das ehedem rein „praktische

Apriori“ Kants ist zum weltumspannenden Prinzip alles Seins geworden, das in mehreren aufeinander folgenden Entwicklungsstadien die höchste Stufe des „absoluten Geistes“ ersteigt. In diesem Entwicklungsverlauf hat die Geschichte einen bestimmten Platz als Wesen des „objektiven Geistes“, der dazu bestimmt ist, in den absoluten Geist aufgehoben zu werden. Jedenfalls ist hier die Geschichte in metaphysischem Sinne definiert, sozusagen als Vorstadium des übergeschichtlich Absoluten. Aber diese Metaphysik der Geschichte hatte die Geschichte nicht zu ihrem Subjekt, sondern zu ihrem Objekt und zwar zu einem Teilobjekt. Am Anfang aller Wirklichkeit und aller Philosophie steht das eine geschichtslose Apriori der Vernunft; am Ende steht dieselbe Vernunft ebenso geschichtslos wie am Anfang. Für die Religionsphilosophie und damit für die Theologie war selbstverständlich die Geschichte als das Gebiet des objektiven Geistes nicht der Ort, wo sie sich niederlassen durfte. Um die Krone des Besitzes des absoluten Geistes stritten sich aber die reine Philosophie und die Religion, ein Streit, der unmöglich zu irgend einem Ende führen konnte.

Daß aber die Religion ihrem Wesen nach mit der Geschichte selbst unzertrennlich zusammenhängen mußte, war auch Schleiermachers Forderung. Schon in seinen Reden stellte er den kühnen Satz auf: „Religion ist Geschichte“. Aber seine Identitätsphilosophie war außer stande, die Forderung zu erfüllen. Wo er sich auch, wie in seiner Religionsphilosophie, auf dem Boden dieser Grundanschauungen ungehindert bewegen kann, gelingt es ihm doch ganz und gar nicht, das Wesen der Religion geschichtlich zu begründen. Wo er sich hingegen im engen Anschluß an das überlieferte Christentum zu stärkerer Berücksichtigung des Historischen genötigt sieht, kommt er über unbegründete Sätze, die das Wesen des Christentums an die historische Erscheinung Christi knüpfen, nicht hinaus. Nur die romantische Vorliebe für die geschichtlichen Individuationen hebt ihn von dem Niveau des Rationalismus vorteilhaft ab. Aber von einer Metaphysik der Geschichte selbst kann bei Schleiermacher noch weniger geredet werden, als bei Hegel, dem sie die Offenbarung des objektiven, nicht

des absoluten Geistes ist. Nur von Ansätzen kann hier und dort geredet werden.

Es ist sodann eine überaus auffällige Tatsache, daß grade diejenigen Vertreter der Philosophie der Gegenwart, denen es um eine Selbständigkeit der Geschichte gegenüber den Naturwissenschaften zu tun ist, mit aller Energie den Gedanken einer möglichen Metaphysik der Geschichte ablehnen. Es handelt sich hier ganz besonders um die Positionen, welche W. Dilthey und H. Rickert in ihren bekannten grundlegenden Werken ausgeführt haben. In eine ausführliche Besprechung dieser Positionen kann hier natürlich nicht eingegangen werden, doch müssen die entscheidenden kritischen Gesichtspunkte zur Sprache kommen.

Dilthey führt in seiner großzügigen „Einleitung in die Geisteswissenschaften", zu der noch einige bedeutsame Akademieabhandlungen hinzukommen, wie bes. die „Vom Aufbau der geschichtlichen Welt", den doppelten Nachweis, einmal, daß die Geisteswissenschaften tatsächlich gegenüber den Naturwissenschaften existieren und zwar als empirische Einzelwissenschaften eigentümlichen Inhaltes, sodann, daß eine Metaphysik in keiner Form und Richtung, weder als Metaphysik der Natur, noch als Geschichtsphilosophie mögliche Wissenschaft mehr sein kann. Alles, was bes. in letzter Richtung einer Geschichtsphilosophie von Hegel bis zu Comtes an geleistet worden ist, wird von Dilthey als „metaphysischer Nebel" abgelehnt. Die Geschichte existiert nur in Gestalt empirischer Einzelwissenschaften. Der Geschichtsforscher hat lediglich Analysen des geschichlich Gegebenen darzubieten, nicht Konstruktionen aus logischen Allgemeinbegriffen. So sehr er mit dem Hegelschen Begriff des „objektiven Geistes" womit Hegel die Geschichte bezeichnete, sympathisiert, so sehr lehnt er alle und jede Wissenschaft vom absoluten Geist ab.

Geisteswissenschaften sind zunächst ebenso konkrete Erfahrungswissenschaften, als die Naturwissenschaften, aber sie unterscheiden sich von ihnen aufs bestimmteste. Sie gehen nämlich von dem „Erlebnis" aus, oder vom „Verstehen". In der Geschichte haben wir es mit einer „Objektivation" des

Geistes zu tun; hier haben sich Zwecke gebildet, Werte sind entstanden, die nur der schaffende Geist selbst verstehen kann. So ist die Fülle und die Totalität des Lebens in der Geschichte lebendig und indem wir die Geschichte studieren, beleben wir sie durch die „Transposition aus der Fülle eigner Erlebnisse". Kurz, die Geschichte ist das Reich des Erlebbaren und insofern das Gebiet, in dem die Richtung auf die Selbstbesinnung vorherrscht, in dem die „Menschheit" sich selbst zu erfassen sucht. „Alles, was der Menschheit begegnet, was sie erschuf und was sie handelt, die Zwecksysteme in denen sie sich auslebt, die äußeren Organisationen der Gesellschaft, zu denen die Einzelmenschen in ihr sich zusammenfassen — all das erhält nun hier eine Einheit". (Aufbau S. 7) So sondert sich die Geschichte ab von der organischen Natur und weiter von der unorganischen. Gleichzeitig ist klar, daß die Geisteswissenschaften ein durchaus empirisches Material zu verarbeiten haben, wie es in den geschichtlich-geselligen Verhältnissen zum Ausdruck kommt. Ein solches „Verstehen" bezeichnet dann aber nicht nur ein eigentümliches methodisches Verfahren, sondern es betrifft ein eigenartiges Objekt. In der äußeren Natur wird Zusammenhang lediglich in einer abstrakten Verbindung der Teile gesucht, in den rein mathematischen, raum-zeitlichen Relationen wird die Beziehung der Teile hergestellt; in den Geschichtswissenschaften handelt es sich um einen „seelischen" Zusammenhang und die Geschichte selbst besteht aus solchen Realitäten, die erst durch das Verstehen gebildet werden. Alles ist hier entstanden durch geistiges Tun, alles ist darum geschichtlich „geworden". „Die Natur, der Gegenstand der Naturwissenschaften, umfaßt die unabhängig vom Wirken des Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit. Alles aber, dem der Mensch wirkend sein Gepräge aufgedrückt hat, bildet den Gegenstand der Geisteswissenschaften". (79)

So kann sich Dilthey den Hegelschen Ausdruck aneignen, daß die Geschichte der „objektive Geist" sei. Indeß wird hier nun sofort der bedeutende Unterschied klar. Denn Hegel konstruierte die Geschichte aus einem allgemeinen vernünftigen Geistesbegriff. Dilthey geht von der Irrationalität des Lebens aus

Hegel war Methaphysiker, Dilthey ist nur Analytiket. (81) „Wir können, sagt er, den objektiven Geist nicht mehr in eine ideale Konstruktion einordnen, vielmehr müssen wir seine Wirklichkeit in der Geschichte zugrunde legen". (82) Damit fällt dann auch der Unterschied von objektivem und absoluten Geist, da auch Philosophie, Kunst, Religion ganz der Geschichte angehören. In ihnen zeigt sich das Individuum als Repräsentation von Gemeinsamkeit. Es ist die Macht des „Irrationalen" die also bei Dilthey sich Geltung verschafft. Dann entsteht freilich die Frage, wie dabei überhaupt noch „Wissenschaft" möglich ist? Hegel kannte das Problem nicht, denn er kannte das Irrationale nicht. An diesem Irrationalen scheitert eben jede Metaphysik der Geschichte; scheitert aber nicht auch jede einfache Wissenschaft der Geschichte und des Geistes an ihm?

Hier nun ist der Punkt, wo Diltheys Größe sichtbar wird. Er sucht den „Aufbau der geschichtlichen Welt" zu erfassen in neuen Formen, die von denen der alten Metaphysik weit entfernt sind. Er sucht aus der Geschichte selbst die Struktur der Geschichte analytisch abzulesen. Er nennt dies den immanent-teleologischen Charakter der geistigen Wirkungszusammenhänge in der Geschichte. Die einzelnen Individuen und die einzelnen Epochen erscheinen als die „Kreuzungspunkte der Wirkungszusammenhänge der geistigen Welt", oder als „Kreuzungspunkte der Beziehungssysteme". Die ungeheuer verwickelten Formen des individualen und des sozialen Lebens werden aufgelöst nach den zugrunde liegenden Elementen. Diese stehen als psychophysiche Lebenseinheiten vor uns, gleich den Elementen in der Chemie. Daher ist jeder einzelne Zustand im psychischen Leben eine neue Stellung der Lebenseinheit. Im Erleben bin ich mir selbst als Zusammenhang da und mein Bewußtsein zerfällt dennoch in eine Reihe von Wirkungszusammenhängen. Herrscht in der Naturwissenschaft lediglich das Gesetz der Veränderung der Elemente, so in der Geisteswissenschaft das Gesetz der Individuation, da jeder neue Zustand als Lebenseinheit erlebt wird.

Vergleichen wir diese Gedanken im „Aufbau der geschichtlichen Welt" mit den ausführlichen Grundlegungen der

„Einleitung“, so kann dem aufmerksamen theologischen Leser, der selbstverständlich unausgesetzt das religionsphilosophische Problem im Auge hat, ein nicht unbedeutsamer Unterschied nicht entgehen. Wurde nämlich im „Aufbau“ in keiner Weise der Religion eine Sonderstellung angewiesen, sondern sie vielmehr ganz der Geschichte unterstellt und wurde damit an einem entscheidenden Punkt die Hegelsche Trennung von objektivem und absoluten Geist aufgehoben, so liegt die Sache in der „Einleitung“ doch eigentümlich anders. Zwar in der energi- Ablehnung aller Metaphysik der Geschichte ist sich Dilthey treu geblieben. Seine Einleitung ist ein prinzipieller und historischer Beweis von der Unmöglichkeit einer Metaphysik der Geschichte (141). Man müht sich hier förmlich ab mit der „Quadratur des Zirkels“ (119). Statt aller Metaphysik gilt für den Historiker der eine Satz, daß sich das Erkennen der geschichtlichen Zusammenhänge allein in den konkreten Einzeldisziplinen vollzieht, nicht in Theorien, sei es in dürftigen logischen Abstraktionen, sei es auch in religiösen Vorstellungen. Der gesamte Inhalt der Geschichte ist aus immanenten Faktoren heraus zu verstehen, so das System des Rechts, des Staats, der übrigen Organisationen, so aber nicht weniger auch das System der Sittlichkeit und der Religion (77).

Aber begegnet uns wirklich weder in der Ethik noch in der Religion irgend etwas „Methaphysisches“? Die Frage wird verhängnisvoll für den Virtuosen des geschichtlichen Nacherlebens. Liegen in den ethischen Normen nicht doch am Ende Tatsachen des Bewußtseins vor, die dieses hinausheben über seine Bedeutung als eines bloßen Kreuzungspunktes historischer Wirkungszusammenhänge? Und nun gar das Wesen der Religion! Es würde fraglos eine Auflösung im Sinne Feuerbachs bedeuten, wenn wir es rein als Produkt der Geschichte verstehen lernen wollten. Hier erfolgt darum der notwendige Rückzug zur Metaphysik.

Was die Ethik betrifft, so meint Dilthey zwar noch, daß sie als ein System der „Kultur“ zu fassen sei. Indessen fügt er schon hinzu, daß es sich bei diesem System um „bestimmte Tatsachen des Bewußtseins“ handelt. Sind diese Tatsachen des Bewußtseins nicht am Ende apriorischer Natur?

Es scheint so. Ganz sicher aber gilt dies von der Religion, die Dilthey als ein „unmittelbares Erlebnis“ bezeichnet, welches in dieser Eigentümlichkeit ein überall vorgefundener Bestandteil der Geschichte ist. „Keine Zeit bestand, in welcher der Mensch nicht im Gegensatz zu seinem armen Leben Bilder von etwas Höherem und Reinerem besaß“ (173). Religionslose Epochen in der Geschichte sind unmöglich, wir würden sie gar nicht verstehen, würden uns nicht darin selbst wiedererkennen. Aus diesem religiösen Erlebnis nun entstammt nach Dilthey alle Metaphysik; die Religion ist der echte Kern der Metaphysik. Nur als Wissenschaft ist sie unmöglich. Als religiöse Erfahrung ist sie reines individuelles Erlebnis, unandemonstrierbar, unbeweisbar, jedenfalls nicht möglicher Gegenstand der Wissenschaft. Sie lebt nur in der „Burgfreiheit der Persönlichkeit“ (490). Was aber die Wissenschaft betrifft, so ist ihr das unbekannte Land „hinter den Wänden“ verschlossen. „Das Seelenleben verändert sich in der Geschichte der Menschheit, nicht nur diese oder jene Vorstellung. Dies Bewußtsein der Schranken unserer Erkenntnis, wie es aus dem geschichtlichen Blick in die Entwicklung des Seelenlebens folgt, ist ein andres und tieferes, als das, welches Kant hatte, für den im Geist des achtzehnten Jahrhunderts das metaphysische Bewußtsein ohne Geschichte war“ (518).

Man wird nicht behaupten können, daß diese Lösung eine befriedigende ist. Eine Metaphysik soll wissenschaftlich ausgeschlossen sein und doch ist sie als Erlebnis Wirklichkeit. Die Geschichte soll die ganze geistige Wirklichkeit umspannen, aber das religiöse Erlebnis steht außerhalb der Geschichte, es hat seinen Platz in der Freiheit der Persönlichkeit. Ein letztes tiefstes Zentrum im Bewußtsein entzieht sich den Wirkungszusammenhängen der Geschichte. Ein Rest des absoluten Geistes, wie ihn Hegel erfaßte, ist geblieben, nur daß er ewig dem objektiven Geist der Geschichte fern bleibt.

In dieser Hinsicht scheint nun ein Fortschritt vorzuliegen, wenn ein anderer moderner Geschichtsphilosoph am Schluß seiner Dilthey sehr verwandten und auf ihn stark

zurückgehenden Geschichtsphilosophie offen er mit dem Bekenntnis zur Metaphysik als dem tragenden Grund aller Geschichte hervortritt.[1])

Rickert widmet dem Problem der Religionsphilosophie eine bedeutsame, wenn auch leider nur kurze Schluß-Betrachtung. (S. 636ff.) „Gestaltet die Naturwissenschaft unser Leben zu einem sinnlosen Kreislauf, so droht die ausschließlich geschichtliche Auffassung seinen Gang zu einer Kulturschraube ohne Ende zu machen und ihm damit ebenfalls jeden Sinn zu nehmen.“ „Irgend etwas muß schließlich um seiner selbst willen da sein.“ So tritt denn schon in der Erörterung des ethischen Problems das Metaphysische wieder an uns heran. Handelt es sich doch bei den absoluten Normen des Sittlichen zweifellos um ein Übergeschichtliches. Mögen denn auch alle inhaltlichen Bestimmungen des Sittlichen dem konkreten Begriff der Kultur als einer geschichtlichen Größe zu entnehmen sein, und mag der abstrakte Begriff des „Allgemeinmenschlichen“ — gegen den Rickert lebhaft polemisiert — ohne jeden konkreten Inhalt sein, so können wir doch nicht umhin, jeden Menschen als solchen anzusehen, in dem die Realisierung des absoluten Sittengesetzes möglich ist, das ist aber das Gesetz der autonomen sittlichen Persönlichkeit. Dies wär identisch mit der „Burgfreiheit der Persönlichkeit“ wie Dilthey es nannte. Wir stoßen hier also auf einen letzten „Wert“, der aus keiner geschichtlichen Evolution abzuleiten ist; nur daß er rein formal ist und lediglich eine „Betrachtungsweise“ bedeutet. Dasselbe Absolute begegnet uns nicht nur in der Tatsache des Sittlichen, das Gute zu wollen, sondern auch in der Tatsache, das Wahre zu denken und das Schöne anzuschauen. (S. 636.) Am allermeisten empfinden wir es in der Religion und zwar hier nicht als Macht irgend etwas zu wollen, sondern eigentümlicher Weise als Ohnmacht, etwas nicht zu können, was wir sollen. Der sittliche Wille ist nämlich nicht Herr seiner Erfolge und diese Ohnmacht treibt ihn zu einem Ideal eines heiligen und allmächtigen

---

[1]) Cf. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. A. 1913.

Willens, bei dem keine Konflikte zwischen Pflicht und Neigung, keine Abgründe zwischen Wollen und Ausführen bestehen. So entsteht der „Glaube“, daß doch die Welt im Gegensatz gegen den Augenschein so eingerichtet sei, daß der gute und wahre Wille hier zuletzt den Sieg erringt. Man mag das, meint Rickert Metaphysik nennen, so sei es doch nur Metaphysik in Gestalt einer Philosophie des Irrationalen. Unserem wissenschaftlichen Begreifen bleibe diese übergeschichtliche, aber die Geschichte doch tragende Wirklichkeit ein für allemal verborgen. Wir kennen nur immanente Realitäten der Geschichte, dennoch können wir nicht davon lassen, sind vielmehr genötigt, transzendente Realitäten anzunehmen. Selbst das logische Denken muß auf etwas Überlogisches als seine Grenze und Voraussetzung hinweisen. Aber inhaltlich ist alles Denken, sowie alles sittliche Streben und auch alles religiöse Erleben von der Geschichte abhängig. In der Geschichte selbst gibt es inhaltliche Absolutheiten nicht. Damit soll aber dem radikalen historischen Relativismus keineswegs das Wort geredet sein, da wir doch die Geschichte immer nur durch die Geschichte überwinden können. Wir können also nur immer die besonderen Gestaltungen der Geschichte überwinden, niemals die Geschichte überhaupt. Dennoch besitzen wir formal in den Tatsachen des normativen Bewußtseins das Absolute. Das sind die bekannten Gedankengänge, die mit geringen Veränderungen Troeltsch für die Theologie fruchtbar zu machen versucht hat.

Man kann sagen, daß diese Gedanken inhaltlich übereinstimmen mit dem, was Dilthey darüber ausgeführt hat, nur daß die Betonung des metaphysischen Elements, das in der Geschichte die Geschichte eigenartig durchbricht, hier entschiedener und prinzipiell deutlicher noch zum Ausdruck kommt. Im Übrigen ist aber ein nicht geringer Unterschied in der Auffassung und Begründung des Begriffs der Geschichtswissenschaften gegenüber Dilthey, die Rickert mehr auf Seite des logischen Idealismus neukantischer Philosophie zeigt, mag die Differenz sonst zwischen ihm und Windelband einerseits und der Marburger Philosophie des reinen Idealismus andrerseits noch so stark sein. Es liegt aber nicht in der Rich-

tung unserer Aufgabe, auf diese Differenzen näher einzugehen.[1]) Nur darauf mag noch hingewiesen werden, daß die formale Art des Denkens bei Rickert in der Bewertung des metaphysischen Moments deutlich hervortritt, während für Dilthey es sich um ein individuelles Erlebnis von offenbar inhaltlicher Bestimmtheit handelt.

Bei aller grundsätzlichen Ablehnung also einer Metaphysik der Geschichte wird dennoch ein deutliches metaphysisches Moment unmittelbar mit der Geschichte verknüpft. Bei Dilthey liegt dies nicht so klar zu Tage, denn er definiert zunächst ganz präzis den Begriff der Metaphysik im altherkömmlichen Sinne als denjenigen eines logischen Zusammenhangs des Ganzen der Welt und Geschichte und diesen Begriff lehnt er folgerecht ab; „Der logische Weltzusammenhang als Ideal der Metaphysik" wie er sagt, ist ein in sich selbst unmögliches Wissensideal. Nun aber läßt er doch einen Begriff von Metaphysik bestehen, obschon nur in der persönlichen Entscheidung des einzelnen Willens wurzelnd. Er sagt nämlich: „Nicht durch logische Folgerichtigkeit gezwungen, nehmen wir einen höheren Zusammenhang an, in dem unser Leben und Sterben verwebt ist — vielmehr entspringt aus der Tiefe der Selbstbesinnung, die das Erleben der Hingabe, der freien Verneinung unserer Egoität vorfindet und so unsere Freiheit vom Naturzusammenhang erweist, das Bewußtsein, daß dieser Wille nicht bedingt sein kann durch die Naturordnung, deren Gesetze sein Leben nicht entspricht,[2]) sondern nur durch etwas, was dieselbe hinter sich läßt." (S. 490.) Hier ist zwar auch noch von einem Zusammenhang die Rede, aber nicht mehr von einem logischen, und es wäre nun doch die Frage, ob nicht der Begriff einer Metaphysik in diesem Sinne sich wissenschaftlich erweisen lassen könnte bes. mit Beziehung auf die Geschichte. Eine Metaphysik, die sich beschränkte auf den Nachweis eines überempirisch Realen, das zugleich die Gesamtheit des empirisch Gegebenen in sich

---

[1]) Cf. darüber Spranger: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft 1905, S. 63 ff.

[2]) Hier liegt wohl ein Druckfehler vor, sofern es heißen muß: Gesetzen.

faßt, im übrigen aber auf einen logischen Zusammenhang der Weltanschauung verzichtet, wäre jedenfalls mit der Ablehnung des altherkömmlichen Begriffs der Metaphysik nicht zugleich mitgetroffen. Das aber wäre doch noch die Frage, ob der so beschränkte Begriff des metaphysisch Realen sich tatsächlich nur als „praktische Größe" in „der Burgfreiheit der Persönlichkeit" vorfindet. Dilthey macht jedenfalls keinen Ansatz dazu, den Gegenbeweis zu führen.

Anders verhält es sich mit dem Begriff des Metaphysischen, mit dem Rickert operiert. Auch er lehnt zuerst eine Metaphysik, „die auf eine Rationalisierung des Weltganzen ausgeht" bestimmt ab. Andererseits will er eine „Metaphysik der Geschichte" gelten lassen, sofern in ihr absolute Werte doch irgendwie sich realisieren. Mindestens liegt eine „metaphysische Realität" der Geschichte zu Grunde. (A. a. O. S. 653). Es wird also ein bestimmter Begriff von Metaphysik aufgestellt, der in dieser Form wissenschaftlich unanfechtbar sein soll. Dies ist nun der Begriff eines „absolut Wertvollen". Da die Geschichte es nur mit relativen Werten zu tun hat um ihres empirischen Charakters willen, so geht nun der Begriff eines absoluten Wertes über den Horizont der Geschichtswissenschaft hinaus. Wenn der Begriff sich dennoch im Bewußtsein vorfindet, so liegt er eben als Tatsache dem rein individuellen Geistesleben zu Grunde, ohne jemals wissenschaftlich als geschichtliche Größe erweisbar zu sein. Auch hier ist also der altherkömmliche Begriff der Metaphysik aufgegeben, dabei ist aber ein neuer Begriff gewonnen, der als Grenzbegriff für alle Wissenschaft sein gutes Recht behalten soll, sonst aber sich jeder Erkenntnis entzieht. „Unserem wissenschaftlichen Begreifen ist eine solche Realität absolut unzugänglich." (638.) Aber indem damit der allgemeine Charakter der Religionsphilosophie als einer Wertwissenschaft bestimmt, und zugleich dadurch die Metaphysik als Wissenschaft vom absolut Wertvollen definiert wird, wird sie auf einen in sich selbst unmöglichen Begriff reduziert. Denn der Begriff eines absoluten Wertes bedeutet eine contradiktio in adjekto. Ein Wert als solcher ist niemals absolut, er steht stets neben anderen Werten und hat immer

nur in der Relation zu anderen Werten Bedeutung. Werte sind als solche immer Vergleichsobjekte, aber das Absolute entzieht sich jedem Vergleich. Es könnte höchstens wie Kant es zu fassen suchte, als unbedingte Norm bestimmt werden; aus Werten aber können niemals Normen werden, so wenig das tierische Leben, das auch Werte kennt, zu Normen gelangen kann.[1])

3. Deduktion zu einer Metaphysik der Geschichte.

Wir werden uns zuerst über die Methode klar werden müssen, mit der wir zum Ziele kommen wollen. Dieselbe aber ergibt sich in diesem Fall, wo es sich wesentlich um eine begriffliche Untersuchung handelt, fast von selbst. Unsere nächstliegende Aufgabe wird es sein, uns über den Begriff der Geschichte zu verständigen, um sodann von hier aus zu untersuchen, ob in dieser Begriffsbestimmung sich Anknüpfungspunkte an metaphysische Tatbestände vorfinden Diese Frage wird aber naturgemäß eine Definition des Begriffs der Metaphysik zur Voraussetzung haben.

1. Was nun den Begriff der Geschichte betrifft, so wird man nicht auf Widerspruch stoßen, wenn deren allgemeinste Definition etwa lautet, daß Geschichte ein Geschehen ist, welches sich auf den engeren Kreis menschlichen Zusammenlebens bezieht. Damit ist wissenschaftlich selbstredend noch nichts gewonnen, aber doch ein Ausgangspunkt festgelegt, der unter allen Umständen notwendig ist. Was nun weiter unter der spezifischen Eigentümlichkeit menschlichen Zusammenlebens zu verstehen sein wird, ob eine solche Eigenart überhaupt im Unterschied von den übrigen Zusammenhängen des Geschehens sich abheben läßt, das ist die weitere und eigentlich brennende Frage, über die gegenwärtig gestritten wird. Jedenfalls aber ist die obige Definition auch der richtige Ausgangspunkt der Diltheyschen Geschichtsauffassung und es ist nun grade Dilthey eigentümlich, daß er sich innerhalb dieser Definition andauernd bewegt und nicht über sie hinausgeht. Einen außerhalb der Geschichte liegen-

[1]) Vgl. hierzu Lüdemann: Das Erkennen und die Worturteile. Leipzig 1910. S. 88. 109 f.

den Ausgangspunkt zur Bestimmung des spezifisch Menschlichen in ihr, lehnt er ab und sucht sie vielmehr als ein Gebiet menschlichen Verstehens, menschlichen Schaffens zu begreifen. Man muß eben Mensch sein, um zu verstehen, was es um die Geschichte ist. Hier handelt es sich um homogene Zusammenhänge, die nur derjenige zu fassen vermag, der selbst mitten darin steht. Von einem außermenschlichen Standpunkt läßt sich wissenschaftlich keine mögliche Definition der Geschichte geben.

Wir sind nun aber dennoch unzweifelhaft genötigt, darüber hinauszugehen, um wenigstens die Geschichte vom übrigen Geschehen abzugrenzen. Mag denn auch unbestritten bleiben, daß man selbst zur Geschichte gehören muß, um die Geschichte zu verstehen, so ist doch damit nicht als unmöglich erwiesen, daß sich die anderen Gebiete der Erfahrung, die doch auch bestehen neben der Geschichte, in einwandfreier Weise von ihr unterscheiden lassen werden. Wir sind sogar dazu gezwungen, da doch auch die übrigen Erfahrungsgebiete dem Bereich der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Verstehens angehören. Wir verstehen jedenfalls die Natur auch nur als Menschen und können unsere Naturwissenschaft auch lediglich nur solchen Wesen, die uns gleich organisiert sind, begreiflich machen. Deswegen war es ein notwendiger Fortschritt über Dilthey hinaus, wenn Rickert nach grundlegenden Begriffen suchte, um die Erfahrungsgebiete der Natur und der Geschichte gegen einander abzugrenzen. Es fragt sich freilich, ob er Glück mit seinen grundlegenden Begriffen gehabt hat. Wir werden aber gut tun, bei diesen anzuknüpfen, um in der Linie der modernen Diskussion zu bleiben.

Hier bietet sich uns nun nach Rickert als geschichtlicher Grundbegriff derjenige der Individuation oder des Individuellen. Die Debatte darüber gehört zu den interessantesten in der gegenwärtigen Philosophie.[1])

---

[1]) Cf. Frischeisen-Köhler: Wissenschaft und Wirklichkeit. Leipzig 1912. Münsterberg: Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung. 1908. Ernst Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntnistheorie. Berlin 1910.

Eine Untersuchung über den Begriff des Individuellen ist jedenfalls der gebotene Ausgangspunkt für eine Definition der Geschichte.[1])

Der nächstliegende Begriff vom Individuellen ist zweifellos derjenige, der denselben im Unterschied vom Generellen zu bestimmen sucht, wie das denn auch Rickert tut. Das tatsächlich Gegebene gestattet resp. fordert eine doppelte Betrachtungsweise, eine generelle und eine individuelle. Hierbei handelt es sich lediglich um eine Betrachtungsweise oder um eine Methode. Das Wirkliche selbst läßt sich nicht nach beiden Seiten auseinanderreißen. Geht nun der Blick auf die gemeinsamen Züge der Erscheinungen, um hier zu immer größeren und weiteren Abstraktionen fortzuschreiten, so entsteht die naturwissenschaftliche Methode in der Erforschung des Wirklichen; geht er umgekehrt auf das Singuläre, Einzelne und Unwiederholbare, dann soll die geschichtliche Betrachtung einsetzen. Aber eine derartige rein methodologische Unterscheidung von Natur- und Geschichtswissenschaften ist undurchführbar; sie scheitert einmal an der viel zu engen Bestimmung des Begriffs vom Individuellen, sodann an der tatsächlichen Unrichtigkeit in der Definition der Natur- und Geschichtswissenschaften. Bei solcher bloß methodologischen Bestimmung nämlich fällt der vorhin gewonnene Ausgangspunkt, wonach Geschichte immer in erster Linie ein Geschehen unter Menschen und von Menschen ist, völlig fort. Denn damit ist eine objektive Unterscheidung der Geschichte gegeben und geboten und keine rein subjektive oder lediglich methodische. Auch die faktische Begrenzung Rickerts auf die menschlichen Geschehnisse, in denen der spez. Begriff des Individuellen sich besonders vorfindet, ändert grundsätzlich nichts daran, daß hier auch reine Gegenstände der Natur der geschichtlichen Betrachtung zugänglich sind und umgekehrt. Andererseits aber, und das ist schwerwiegender, ist

---

Richard Hönigswald: Zur Wissenschaftstheorie und Systematik. Kantstudien Bd. XVII S. 88.

[1]) Cf. zum folgenden meine Abhandlung über den Begriff des Individuellen in der Ztschr. f. Philos. und philos. Kr. 1910 Bd. 138, S. 79 ff. und mein System theologischer Erkenntnislehre. Leipzig 1909.

der Begriff des Individuellen bei Rickert nicht ausreichend. Die Begriffsbildung selbst ist doch viel reichhaltiger, als daß sie sich nach diesen zwei dürftigen Kategorien des Individuellen und des Allgemeinen bewältigen lassen könnte. Diese der aristotelischen Begriffsbildung entlehnte Unterscheidung verfährt lediglich abstrakt formalistisch und kommt nicht über die mittelalterliche Fragestellung des Realismus und Nominalismus hinaus; sie wiederholt dieselbe vielmehr in Beziehung auf den modernen Begriff der Geschichte. Nun ist freilich Rickert selbst viel zu ausgeprägt moderner Denker als daß er im Schema dieser Begriffsbildung verbleiben möchte. Das eigentümlich Moderne an ihm ist deshalb die Einführung des „Wertbegriffs“ als charakteristisches Merkmal der Geschichtswissenschaften. Zwar ist Rickert der Ansicht, daß dieser Begriff unmittelbar mit demjenigen des Individuellen zusammenfällt. Er empfindet ganz richtig, daß der Wertbegriff in seiner Art ebenfalls ein solcher ist, der sich jeder generalisierenden Betrachtung entzieht. Ein „Wert“ ist stets individueller Natur, ganz anders als ein gesetzmäßig formulierbares Ereignis. Dort ist ein Wirkliches so gut wie hier, nur daß es sich lediglich als singuläres Ereignis verstehen läßt.

Aber sind hier nicht am Ende doch zwei verschiedene Begriffe des Individuellen ineinander geschoben? Was sie beide gemeinsam haben, ist ein rein Negatives, die Unmöglichkeit rein genereller Bestimmung. Dennoch möchte dem Wertbegriff eine Besonderheit zukommen, nämlich die, daß er niemals an einem bloßen Ding haftet, sondern stets an einem eigentümlichen Subjekt der Erkenntnis. „Werte“ sind nie gegenständlicher Natur, sondern haften immer an bestimmten Subjekten. Ob nun bloß Menschen Werte haben, ist unbeweisbar, jedenfalls haben nur selbständige Subjekte Werte, deren Selbständigkeit und damit gegebene Selbstbehauptung gewisse Dinge als wertvoll ausscheidet von anderen. Das Individuelle aber haftet auch am bloßen Objekt oder Ding, aber nicht der Wert haftet an ihm, sondern immer nur am Subjekt. Allgemein gesagt, hebt sich mit dem Wertbegriff das organische Leben vom natürlichen oder anorganischen ab. Werte wird ein jedes Lebewesen haben und hat sie sicher,

aber nicht in dem anorganischen Naturdasein lassen sich solche Werte nachweisen.

Der Begriff und damit die Tatsache des Lebendigen steht nun vor uns und es entsteht die Frage, ob man von dem allgemeinen Begriff des organisch Lebendigen aus einen spezischen Begriff des menschheitlichen Lebenszusammenhangs oder der Geschichte gewinnen kann. Nun steht fraglos fest, daß es unmöglich ist, vom Standpunkt reiner Naturwissenschaft, die es mit dem gegebenen Objekt zu tun hat, den Begriff des Lebendigen zu gewinnen. Das Lebendige ist in seiner Unterscheidung vom leblosen Gegenstand mehr als dies und was es mehr ist, kann nicht vom Gegenstand aus erkannt werden. Dann aber bleibt uns nur das Verständnis des Lebendigen als einer gegebenen Tatsache, wie wir es von uns aus, die wir selbst Leben haben, erfassen. Wir erfassen also das Lebendige als Tatsache als „Anschauung“, nicht als Begriff naturwissenschaftlicher Gattung und daß wir es als Tatsache begreifen, geht auf unser eigentümliches Leben zurück. Immerhin aber steht doch auch fest, daß wir es gegenständlich erfassen, gegenständlich vor uns haben, ebenso wie die Naturdinge, obwohl sie uns in ihrer Lebenserscheinung doch ungleich näher kommen als die Naturobjekte. Eine eigentümliche Beziehung zwischen uns und allem Lendigen ist nicht zu bestreiten, dennoch bleibt uns dies als etwas Ungleichartiges fremd. Das erkennende Bewußtsein umschließt sowohl das Eine wie das Andere, nur daß es Unterscheidungen machen muß, die rein objektiv bleiben, obwohl sie nur vom Subjekt aus zu machen sind.

Wenn wir also diesem Lebendigen um uns, den Trägern organischen Lebens „Werte“ zuerkennen, so geschieht das stets in Übertragung menschlicher Zuständlichkeit auf gegebene Objekte. Wir sind zwar fest überzeugt davon, doch sind wir nicht imstande, rein objektiv von bloßen Werten zu reden. Deshalb wissen wir auch nicht, wo wir anfangen sollen, um das Gebiet wertbildender Subjekte vom Gebiete wertfreier Naturobjekte zu trennen. Wo hört das Anorganische auf und wo fängt das wirklich Lebendige an! Haben Pflanzen auch etwa schon „Werte“! Von hier aus ist es einleuchtend, daß

es ausgeschlossen ist, mit dem Begriff des „Wertes“ den Begriff der „Geschichte“ zu definieren. Ganz abgesehen also davon, daß dieser Begriff fälschlich mit dem des Individuellen indentifiziert worden ist, erkennen wir vielmehr, daß er an sich unbrauchbar ist für alle Geschichtsphilosophie. Es müßten schon reine „menschliche“ Werte sein, die das Unterscheidende der Geschichte ausmachen. Dies ist nun auch tatsächlich die Meinung, sofern man von „Kulturwerten“ redet, die das Gesamtgebiet der geschichtlichen Werte umfassen. Der Begriff der „Kultur“ muß nun dazu dienen, den Wertbegriff sozusagen erst geschichtlich zu machen. Aber welches ist das spezifische Moment der Kultur? Welches ist der „Mehrwert“ über den Wertbildungen des Tierlebens? Ist etwa ein Vogelnest nicht analog ein Kulturwert? Wenn aber Menschen die Voraussetzung des Kulturbegriffs sind, welches ist das eigentümlich Menschliche? So drehen wir uns fortgesetzt um den Begriff des Menschlichen herum. Weder der Begriff des Individualen, noch der Begriff des Wertes, noch derjenige der Kultur bringt uns an dies Zentrum heran.

Aber vielleicht kommen wir vom Begriff des erkennenden Subjekts, nicht des wertenden Subjekts, der Sache näher. Erkennendes Subjekt zu sein, scheint uns Menschen allein vorbehalten. Indem wir nun das Lebendige, wie das Leblose vor uns haben, stehen wir dem Ganzen der Wirklichkeit gegenüber; unsere Erkenntnis ist der Punkt, in welchem sich das Wirkliche in seinem ganzen Umfang zusammenfindet. Hier steht also das erkennende Bewußtsein dem Ganzen der Welt schlechthin isoliert gegenüber, oder wie wir nun sagen können schlechthin individuell. Der Begriff des Individuellen bekommt damit einen neuen eigenartigen Inhalt. Das Subjekt der Erkenntnis ist in sich einzigartig, ohne Zusammenhang, denn der Zusammenhang der Dinge steht ihm als Gegenstand gegenüber. Von hier aus ist es zu verstehen, wie es kommt, daß das Subjekt überhaupt Werte hat und Werte bilden kann, nämlich aus dem Grunde, weil es eben Subjekt ist, welches sich als solches unterscheidet von dem gesamten Umfang alles Wirklichen oder Gegebenen. Für das Subjekt ist das Wirkliche Gegenstand und zwar zusammenhängender Gegenstand,

in dem nichts isoliert ist und sein kann, in dem gesetzmäßiger Zusammenhang vorwaltet. Indem aber das Subjekt lebendig eingreift in diese Wirklichkeit, entstehen seine Werturteile, seine Wertbildungen. Vielleicht ist schon das einfachste Erkennen nicht ohne Wertbildungen, nicht ohne „emotionalen“ Charakter, wie man neuerdings selbst von dem logischen Erkennen annehmen möchte; jedenfalls ist der Grundbegriff des „Subjekts“ identisch mit dem Begriff des streng Individuellen und zwar in dem Sinn, daß ihm das Zusammenhängende oder Generelle gegenübersteht. Allerdings steht ihm nicht ein einfach Generelles gegenüber, sondern das Gegenständliche ist wie wir sahen zugleich ein Individuelles und ein Generelles, ein Unterschiedenes und Zusammenhängendes. Aber das erkennende und wollende Subjekt ist der einzige Ort, wo der selbständige Begriff eines streng Individuellen zu Hause ist.

Diesem Subjekt ist also alles Wirkliche Gegenstand, nicht nur die Natur, auch das Lebendige, die Welt des Organischen. Ja, mehr! Auch das Gleichartige, nämlich das neben ihm stehende Subjekt. Denn es steht nicht allein da, es sind noch andere erkennende Wesen, die ebenso denken, fühlen erkennen wie es selbst. Dennoch sind sie ihm genau so Gegenstand wie die Naturobjekte. Das Wesen des Subjekts ist eben sein individuelles Selbstsein im absoluten Sinne.

Ist nun mit diesem Begriff des Individuellen etwa ein Begriff der Geschichte zu gewinnen? Die Frage aufwerfen, heißt sie abermals verneinen. Denn an diesem Begriff eines erkenntnistheoretischen Subjekts welchem alles andere Objekt d. h. Nicht-Ich ist, fehlt das für die Geschichte unentbehrliche Moment der Gemeinschaft oder des Zusammenhangs. Mag man in diesem Subjektsein den spezifischen Charakter des menschlichen Geisteslebens erblicken — ob mit Recht, steht noch dahin — so wird es sich doch immer nur um ein isoliertes geistiges Leben handeln, für das alle Wirklichkeit nichts ist denn Inhalt und Gegenstand seines Daseins. Demgegenüber gestattet der Wertbegriff, obwohl er an diesem Subjektbegriff haftet und von ihm ausgeht, immer doch einen Beziehungspunkt abzugeben für mehrere derartige Subjekte, die von demselben Wert angezogen werden. So kann es zu

gemeinsamen Werturteilen und Wertbildungen kommen, die wir als typische bezeichnen, und die Geschichte erscheint unter diesem Gesichtspunkt tatsächlich in ihrem großen Reichtum an typischen Individualbildungen sich uns ihrem innersten Wesen nach zu erschließen. Nur das doch immer wieder, wie oben gesagt, das eigentümlich Menschliche an diesen Werten unausgesprochen bleibt. Dahingegen verliert man beim Rückzug auf den Wertbildner oder auf das Subjekt selbst, wenn man das Menschliche nun auch erreicht oder zu erreichen meint, jeden möglichen Zusammenhang.

Es ist nun aber einleuchtend, daß die erkenntnistheoretische Subjektbestimmung nur eine Seite am geistigen Leben des Menschen umfaßt, nämlich die bloß erkenntnismäßige. In dem Maß, als wir erkennende Wesen sind, sind wir auch untereinander zusammenhangslose Wesen; denn in aller Erkenntnis ist nur ein einziges Subjekt und ihm gegenüber ist alles gleichmäßig Objekt, oder Gegenstand. Eine Geschichtsdefinition, die von hier aus sich orientiert, wird man darum als eine rationalistische zu bezeichnen haben. Als eine solche rationalistische Geschichtsphilosophie ist darum auch diejenige zu charakterisieren, welche vom Wertbegriff ausgeht; denn dieser Begriff haftet am Subjektbegriff, wie er erkenntnistheoretisch gewonnen wird. Einer jeden Geschichtsphilosophie, die sich nicht über eine gegenständliche Betrachtung der Geschichte heraushebt, haftet dieser rationale Grundzug an. Die Konsequenz dieser Betrachtung ist stets die materialistische Geschichtsauffassung. Hier macht man eben nur mit der dinglichen Auffassung der Geschichte ernst; hier erblickt man in ihr lediglich eine Fortsetzung des Naturgeschehens. Diese Auffassung beruht natürlich auf einer konsequent rationalistischen Betrachtungsweise. In ihr bedeutet das Erkennen das konstitutive Wesen des menschlichen Geistes; aber in ihr bleibt auch ewig rätselhaft und unverstanden, wie so es im Zusammenhang des objektiven Geschehens einen Punkt geben kann, der absolut isoliert da steht, dem aller Zusammenhang I n h a l t seines eigentümlichen Bewußtseins wird? Das wird der Materialismus niemals begreiflich machen, ganz abgesehen davon, daß er wichtige Be-

standteile am geistigen Wesen des Menschen unterdrückt. Nimmt man nun grundsätzlich das eigentümliche Subjekt mit in Rechnung und statuiert alle von ihm ausgehenden „Werte“ als Realitäten, die geschichtlich gegeben sind, so hat man freilich den Materialismus nach dieser Seite überwunden, aber die rein objektive Betrachtung leitet doch immer wieder unvermerkt zu ihm zurück. Denn die Subjektbestimmung selbst als eines erkennenden Wesens ist dieselbe, wie sie auch der Materialismus handhabt.

Darüber führen natürlich auch die psychologischen Näherbestimmungen, die das erkennende Subjekt in ein fühlendes, wollendes, begehrendes usw. zerlegen, nicht im geringsten hinaus. Die gesamte Psychologie wird hier doch vom rationalen Standpunkt aus zur Erörterung gebracht; das Wesen der „Seele“ wird „objektiv“ analysiert. Darum vermag auch eine rationalistische Auffassung von der Seele mit dem psychologischen Verfahren sich gern verbinden, ja die ganze „Psychologie“ als Wissenschaft wird freiwillig von der Wertphilosophie selbst als Zweig den Naturwissenschaften überwiesen. Und dann ist es natürlich auch dem Menschen als reinem Naturwesen eigentümlich, daß er Gefühle, Begehrungen, hat und Werte und Zwecke setzt. Es ist auch wieder „naturgesetzlich“ zu verstehen, wie so es in diesem Naturzusammenhang zu derartigen ganz „individuellen“ Wertbildungen kommen kann. Denn überall, wo diese Gesetze des Zusammenhangs am Werk sind, wirken sie auch zugleich lauter singuläre Phänomene. Es ist eben nur die Betrachtungsweise, welche das Singuläre heraushebt. Diese Betrachtung geht aber zurück auf eine rationale Bestimmung des Subjekts, als eines nur erkennenden „betrachtenden“ Wesens. Die Geschichte also, die nur in der Betrachtung und für die Betrachtung da ist, ist der bloßen Objektbestimmung zugewiesen. Insofern ist sie mit der Natur durchaus identisch und darum unterscheidet sich diese Geschichtsauffassung an einem springenden Punkt nicht von der „naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“.

Nun aber ist diese ganze rationale Subjektbestimmung, so wichtig sie ist, doch nicht eine vollständige Definition

des menschlichen Bewußtseins. Mehr und mehr, wenn auch noch vereinzelt, kommt es in verschiedensten Lagen der gegenwärtigen Philosophie zur klaren Erkenntnis, daß das Bewußtsein, welches der Natur oder dem Ding gegenüber steht, durchaus nicht dasselbe ist mit demjenigen, welches ein gleiches Bewußtsein sich gegenüber hat. Der Mensch, der der „Natur", dem „Nicht-Ich" gegenübersteht und der Mensch der im Mitmenschen das „andere Ich" sich gegenüber hat, befindet sich wahrlich nicht in derselben Lage oder Verfassung. Hier treten neue reale Zusammenhänge auf, hier ist das Subjekt nicht mehr ein isoliertes, nur erkennendes, hier wird es selbst zugleich Objekt und weiß sich als solches. „Der entscheidende Fehler steckt in der Annahme, daß alle Wissenschaft es nur mit Objekten zu tun habe". „Der stärkere Teil unserer reinen Erfahrung ist uns ausgelöscht, wenn wir nur Dinge anerkennen sollen und nicht Wesen, die uns als zumutende Subjekte entgegenkommen."[1]) Freilich ist es noch sehr zweifelhaft, ob dann die Interpretation richtig ist, welche von einer „Willensidentität" in dem Sinn redet, daß hier ein „Wille" den andern gänzlich in sich hat oder „versteht". Wohlverstanden, soll es nun keinen kausalen Zusammenhang der Willen untereinander geben, sondern lediglich Identitäten an sich selbständiger „freier" Willen. Und „frei sein im Geist der Geschichte bedeutet, einer Erfahrung anzugehören, in der es keine Ursachen gibt." (S. 162.) Jetzt steht die „Geschichte" gänzlich außerhalb aller Natur; denn „es gibt zwischen wollenden Wesen wirklich erlebte Beziehungen, die nichts mit dem Kausalzusammenhang der Objekte zu tun haben." (S. 164.) Zwar soll ein Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Geschichte außer allem Bereich der Möglichkeit liegen, da beide Disziplinen sich auf „verschiedene Dimensionen" beziehen. Wenn sich solche Dekrete nur bewahrheiten wollten! Wenn nicht tatsächlich ein unausgesetzter Konflikt bestände, der darum die Theorie zu schanden machte!

Es ist ein Fehler in der Interpretation, wenn man, wie

---

[1]) Münsterberg a. a. O., S. 155.

das der Idealismus fast immer tut, um das Sondergebiet der menschlichen Geschichte zu sichern gegenüber der Natur, nun das Vorrecht und die Eigenart des Geisteslebens in einer „Freiheit“ erblickt, die gerade die logische Umkehrung des „Causalgedankens“ bedeutet, der für das Naturgeschehen konstitutiv ist. Münsterberg wandelt ganz in Kants dualistischen Bahnen und so muß sein erfreulicher Ansatz zur Gewinnung einer wirklichen Geschichtsphilosophie scheitern. Diese Freiheit isoliert ja gerade die Individuen! Was soll aber der Begriff einer „Willensidendität“, wenn einerseits die Verschiedenheit der Willen aufrecht bestehen bleibt, natürlich als Willensindividualitäten, und wenn andererseits jede kausale Beziehung geleugnet wird. Diese Ablehnung aller Kausalität auf dem Boden der Geschichte ist unverständlich. Selbstverständlich setzt die Kausalität Identität voraus' sei es der Natur, sei es des Geistes. Aber der Begriff solcher Identität beweist noch nichts gegen die Mannigfaltigkeit der Individuationen, die dann wiederum in wissenschaftlich nachweisbaren Beziehungen stehen.

Die dem Willen oder Geist angedichtete „Freiheit“ macht also wieder jeden Zusammenhang unmöglich. Sie ist auch wie gesagt, nichts anderes, als die logische Umkehrung des der Natur eigentümlichen Zusammenhangs, also die Zusammenhangslosigkeit. Dann entstehen, wie bei Kant, zwei entgegengesetzte Wirklichkeiten und außer diesem unerträglichen Dualismus hat man noch die Geschichtslosigkeit des Subjekts in Kauf zu nehmen.

In dieser Hinsicht ist es nun äußerst bemerkenswert, wenn gerade auf Seiten eines strengen Neukantiansmus, dessen Ablehnung aller Selbständigkeit der Geschichte sonst vielfache Polemik wachgerufen hat, ein energischer Ansatz zur Überwindung des ethischen Solipsimus gemacht worden ist. Cohen nämlich ist es, der in seiner Ethik zu folgenden Sätzen kommt:[1]) „Der Andere, der alter ego, ist der Ursprung des ich.“ „Die äußerste Gefahr liegt in dem Gedanken, daß der Nebenmensch keinen Begriff a priori bedeute“. „Unser Selbst-

[1]) Ethik. 2. Aufl. S. 212.

bewußtsein ist in erster Linie durch das Bewußtsein des anderen bedingt". Cohen gründet auf dieser Definition des Selbstbewußtseins den kategorischen Imperativ der Humanität. Der Einzelne ist für sich überhaupt keine geistige Realität, er ist es erst durch die Gemeinschaft.

Diese Gedanken sind hier nicht zum erstenmal in der modernen Wissenschaft ausgesprochen. Schon Feuerbach hat sie gleich am Anfang in seinem Wesen des Christentums vorgetragen. Daß sie aber innerhalb des Neukantianismus zum Ausdruck gelangen, ist in der Tat für diesen ein Wendepunkt.

Vergleichen wir die Auffassung Cohens mit derjenigen Münsterbergs, so springt ihr Unterschied in die Augen. Hier handelt es sich nur um Identitäten ohne kausalen Zusammenhang; dort um kausale Prozesse selber, aber von eigentümlicher Art. Das ego ist nicht möglich ohne das „alter ego", das „Du". Das „Du" ist direkt schöpferisch für das „Ich". Das „Du" oder „Ihr" ist fundamental verschieden vom „Nicht-Ich". Der eigentümliche Zusammenhang menschlichen Geisteslebens ist konstitutiv für alles Geistesleben der Einzelnen selbst Der „soziale" Zusammenhang und der „dingliche" sind rein heterogen. „Das Selbstbewußtsein darf nicht verwechselt werden mit dem Ich der Erkenntnis; und auch nicht mit dem Ich des asthetischen Gefühls. Es ist einzig und allein als das Problem des sittlichen Bewußtseins, als das des reinen Willens zu denken." (Cohen, S. 223.)

Indessen begegnen wir nun wiederum auch bei Cohen seltsamen Folgerungen für den Begriff des sittlichen Ideals. Als solches wird allgemein die Humanität hingestellt, die Gemeinschaft. Aber wie verwirklicht sich diese? Wie kann sie überhaupt verwirklicht werden? Aus dem gewonnenen Grundbegriff des sittlichen Selbstbewußtseins, welches durch den Anderen zustande kommt, welches darum nicht irgendwie individualistisch zu fassen ist, wird zuerst mit Recht gefordert, daß auch „der Andere" nicht „individuell" oder als in sich abgeschlossene Persönlichkeit zu denken sei. Die christliche Ethik habe in dieser Hinsicht schwere Fehler gemacht, sofern sie den „Nächsten" und das „eigene Ich" als zwei Kontrahenten vorstelle, die sich vereinigen müßten. Vielmehr

handle es sich im reinen Humanitätsideal um die Realisierung des zugleich am Anderen und mit dem Anderen gegebenen Selbstseins. Cohen findet dies Ideal nun merkwürdiger Weise am Klarsten ausgesprochen in dem Begriff der juristischen Persönlichkeit innerhalb der Rechtsphilosophie. „Die Ethik muß sich als Rechtsphilosopie selbst durchführen." (S. 225). Denn in der juristischen Person verschwindet die Differenzierung von Ich und Du und ein einziges Subjekt bleibt zurück. Das ist der Wille nicht einer einzelnen Person, sondern einer „Genossenschaft".

Damit gelangt aber Cohen zur Auflösung des Persönlichkeitswertes des Einzelnen. Eine Person kann nur juristisch gedacht werden; das Selbstbewußtsein des reinen Willens ist das Genossenschaftsbewußtsein; der Begriff der Persönlichkeit ist auf den Einzelnen unanwendbar. Das ist das äußerste Extrem zu Kants Ethik des reinen Willens im Sinn der praktisch gewordenen reinen Vernunft. Denn hier ist die Persönlichkeit ein reines „Selbst" und als solche im Besitz der „Freiheit". Darum wird aber auch Kant hart getadelt, daß er seine Ethik nicht vom Rechtsbegriff aus deduziert habe.

Hier ist aber übersehen, daß in aller Rechtsphilosophie immer nur „Güter" und Ansprüche auf Güter, „Rechte", in Frage kommen d. h. aber objektive sachliche Gegenstände. Rechtphilosophie führt zurück in „Wertphilosophie" und führt aus der Ethik wieder heraus. Wie kann sich der reine Wille, der vom erkennenden Bewußtsein der reinen Logik sich scharf unterscheidet, auf Güter oder Sachen richten? Wie kann gemeinsames Wollen derselben Sache sich bilden und je zur Willensgemeinschaft werden? Güter und Werte erstrebt alles Lebendige; man kann auch mit Tieren nach dieser Richtung gleiche Gütergemeinschaft eingehen. Das speziell Unterscheidende des menschlichen Selbstbewußtseins fällt hier selbstverständlich fort. Die reine Willensgemeinschaft kann unmöglich am Wert oder Ding aufgehn, wenn auch nicht bestritten wird, daß sie an gemeinsamen Gütern sich realisiert. Sie ist eben apart für sich, ohne Analogon in den sonstigen Wertbeziehungen. Es ist das spezifisch Menschliche, das in der ethischen Gemeinschaft als reiner Willensgemeinschaft erlebt wird: das Persönlichkeitsbewußtsein.

Cohen aber meint, daß es der juristische Vertrag sei, der das Selbstbewußtsein des „Anderen“ in dasjenige des eigenen überführe. „Der Vertrag ist ein Anspruch; ein Anspruch des Rechts, den ich an den anderen erhebe. Ein solcher Rechtsanspruch, zum mindesten Gerichtsanspruch, ist ja die Rechtshandlung überhaupt (actio). Der Vertrag macht nun aus dem Anspruch die Ansprache. Und daher verwandelt sich der Andere zum ich und du. Du ist nicht er. Er wäre der Andere. Er kommt in Gefahr, auch als Es behandelt zu werden. Du und ich gehören schlechterdings zusammen. Ich kann nicht du sagen, ohne dich auf mich zu beziehen; ohne dich in dieser Beziehung mit dem Ich zu vereinigen.“

„Aber es liegt darin zugleich die gesteigerte Forderung: daß ich auch nicht ich denken kann, ohne dich zu denken. So hat der Andere im Selbstbewußtsein sich gleichsam in den Dualis des Ich verwandelt. Wenn das Selbstbewußtsein die Einheit des Willens zu bedeuten hat, so muß sie die Vereinigung von ich und du bilden. Der Wille vereinigt mich und dich; dich und mich. Diese Einheit bedeutet die Aufgabe des Selbstbewußtseins.“

„Das ist der Fortschritt des Anderen zum du. Und diesen Fortschritt bestätigt die juristische Person. So bewährt sich die juristische Person als die moralische Person. Und diese Realität der moralischen Person stellt der Staat dar, als Aufgabe des Selbstbewußtseins. Dieses Selbstbewußtsein ist die Vereinigung von ich und du, welche die Rechtshandlung des Vertrages vollzieht.“ [1]).

Man sieht klar, wie hier die Ethik restlos in Rechtsphilosophie aufgelöst wird. Was jenseits derselben steht, gilt als „Mystik“ als „Religion“; und nur zu leicht führt, das hat Cohen scharf erkannt, die Ethik diese entgegengesetzte Linie. Allein notwendig ist das nicht; so hat es z. B. auch C. Stange vermieden. Warum nun setzt sich Cohen an dieser Stelle gar nicht mit Stanges Begriff eines Willensverhältnisses in dessen „Einleitung in die Ethik“ auseinander? Oder ist ihm diese unbekannt? Die wissenschaftliche Bedeutung grade dieser

[1]) A. a. O. S. 248/49.

Frage fordert doch wohl Berücksichtigung auch gegnerischer Aufstellungen und ich wüßte tatsächlich nicht, wer grade diesen Punkt, nämlich die Entstehung des sittlichen Selbstbewußtseins innerhalb der Gemeinschaft, gründlicher und scharfsinniger behandelt hätte, als der genannte.

Die Begriffe des Vertrags, der Genossenschaft, zuhöchst des Staates lassen grade das Moment vermissen, das wir in dem Begriff einer sittlichen Gemeinschaft obenan stellen, nämlich das in der Freiwilligkeit der gegenseitigen Bejahung sich vollziehende Bewußtsein der Persönlichkeit, die sich so erst in der Gemeinschaft als eigentümliche Realität aufrichtet. Die „Liebe“ als Prinzip der Gemeinschaft wirkt personbildend. Nun erst ist der Andere in mir und ich am Anderen, und beide sind „Personen“ im sittlichen Sinne. Cohen erkennt das selbst, indem er zugibt, daß doch erst der „Anspruch“ zur „Ansprache“ werden müsse. Aber damit treten wir aus dem objektiven Gebiet des Rechts heraus. Man kann es wünschenswert finden, daß dem Rechtsbewußtsein das sittliche zur Grundlage gemacht wird. Das Recht selbst kann es von sich aus nicht fordern! Außerdem gibt es so viele Rechtsverhältnisse in Hinsicht auf gemeinsame Güter und Sachen, bei denen ein Gesinnungsverhältnis geradezu ausgeschlossen ist, so z. B, wenn es sich um einen Kontrakt mit Personen handelt, die ich nie sehen werde, etwa in einem Testament, oder um einen Kontrakt mit fingierten Personen. Und was hätte auch die ungeheure Fülle der rein dringlichen Beziehungen, die im Gesetz zusammengefaßt erscheint, mit dem engen Gebiet der konkreten sittlichen Beziehungen zu tun, die immer nur von Fall in Aktion treten, immer nur „Auge in Auge“ denkbar sind? Diesen Begriff sittlicher „Gemeinschaft“, so „mystisch“ er erscheinen mag, wird man nicht ungestraft in einer „Ethik“ ausschalten können!

Aber wie ist sie realisierbar? Denn tatsächlich ist doch der „Andere“, mit dem sie unmittelbar gegeben ist, zugleich auch „Gegenstand“. Tatsächlich gibt es in aller Welt gar keine „reine“ Willensgemeinschaft; sie hätte etwas Gespensterhaftes, Ungreifbares, „Übernatürliches“ im eigentlichen Sinne an sich. Wie also kann sie ermöglicht werden? Das ist

nun sichtlich das entscheidende Grundproblem des sittlichen Bewußtseins oder des Gemeinschaftszusammenhangs. Bis jetzt haben wir zwei völlig hetrogene Zusammenhänge konstatiert, den der „Natur“ und den der „Gemeinschaft“. Wie verhalten sich beide zu einander? Erst mit der Beantwortung dieser Frage wird sich der gesuchte Begriff der Geschichte zu Ende führen lassen.

Wir sahen, das in der Gemeinschaft gegebene Persönlichkeits-Bewußtsein ist spezifisch verschieden von demjenigen, welches sich an dem Gegenstand, an der bloßen Sache orientiert. Ob wir uns der Natur gegenüber befinden, oder ob wir uns dem Mitmenschen gegenüber befinden, das begründet ein spezifisch anderes Verhalten. Das natürliche, um es so zu nennen, ist vollständig und rein „individuell“; es ist absolut zusammenhanglos. Das Soziale hingegen steht vor homogenen Größen und weiß sich von ihnen innerlich abhängig, wie es selbst diese Größen von sich aus bildet. Die Natur steht ewig „draußen“, der Mitmensch steht immer als ein Faktor meines eignen Geisteslebens in mir. Da also zwei Zentren anzunehmen sind, so können wir das Bewußtsein uns als eine Ellipse vorstellen. Bezeichnen wir das eine Zentrum, welches dem Nicht-ich gegenüber steht, als das I.-Zentrum, womit sein rein individueller Charakter angedeutet werden mag; dann werden wir das andere als das E.-Zentrum, d. h. als das ethische im Sinne des rein sozialen Bewußtseins zu nennen haben. Nun liegt die Sache offenbar so, daß das I.-Zentrum ohne jede Beziehung zum E.-Zentrum da ist. Es ist in sich eben individuell, oder geschichtslos, oder zusammenhangslos. Damit ist nicht etwa sein Gegensatz gegen das Sittliche ausgesagt, sondern allein seine reine Indifferenz. Dahingegen ist nun merkwürdiger Weise das E.-Zentrum niemals möglich ohne das I.-Zentrum. Denn ihm stehen lauter homogene Größen, lauter gleiche E.-Zentren gegenüber, deren jedes zugleich Objekt oder Gegenstand der Erkenntnis ist und deren jedes in sich selbst die Natur zum Gegenstand der Erkenntnis hat. Das soziale Bewußtsein mit anderen Worten ist zugleich stets ein individuelles, umgekehrt aber ist das rein Individuelle nicht zugleich ein

soziales. Wir vermögen uns in unserem Bewußtsein absolut geschichtslos zu verhalten, aber wir vermögen nicht in unserem geschichtlichen Bewußtsein die gegenständliche Erkenntnis, die Natur, und damit das rein individuelle Bewußtsein, auszuschalten. Die Geschichte besteht aus einem Zusammenhang homogener Größen, die zugleich als Individuen, als I.-Zentren völlig inhomogen gegen einander sind. Hier haben die „Monäden" tatsächlich keine „Fenster"; aber andererseits sind sie als soziale Phänomene so gut wie nur Fenster oder Augen, die sich einander anblicken. Ist die Natur ein streng gesetzmäßiger Zusammenhang aber doch nur gegenüber dem rein individuellen Bewußtsein, so ist die Geschichte eine Aneinanderreihung von geistigen Größen, die wohl auch zusammenhängen, daneben aber auch alle gegeneinander isoliert erscheinen. Es gibt ein rein individuelles Verhalten dem Ding gegenüber, dem wir uns hingeben, wobei wir vollständig den geschichtlichen Zusammenhang vergessen. Aber es gibt kein rein soziales Verhalten, weil wir den „Anderen" immer nur zugleich als Objekt der Erkenntnis begreifen.

Nunmehr leuchtet der eigentümliche Doppelcharakter der Geschichte ein. Eine Geschichtsphilosophie, die ihm nicht gerecht wird, geht am Verständnis der Eigenart der Geschichte vorbei. Weder darf die Geschichte rein individuell verstanden werden, wie Rickert wollte, noch darf sie rein naturgesetzmäßig zusammenhängend betrachtet werden, wie etwa Lamprecht erstrebt, noch auch als eigentümlicher Wirkungszusammenhang eigentümlicher homogener Größen, wie Dilthey meinte. Es sind gewiß Zusammenhänge in der Geschichte, wenn auch nicht reine Naturzusammenhänge, aber es sind auch gewiß Individuationen in ihr anzuerkennen, nur kommt man mit diesen einseitigen Prinzipien nicht aus. Vielmehr gibt uns die Geschichte ja gerade dies enorme Problem auf, einerseits solche Zusammenhänge zu fassen und zu verstehen, wie sie nur zwischen homogenen Größen möglich sind, und wie sie nur von einem homogenen Geist aus begriffen werden können, andererseits doch auch den gewaltigen Einfluß der sogenannten „Natur" mit in Rechnung zu setzen und das heißt nun nicht bloß, daß die Natur die „Basis" ist, auf

der sich die Geschichte abspielt, sondern das will sagen, daß dieser Natur auch ein geistiges Moment entspricht, ein geistiger Charakter, der unaufhörlich die Zusammenhänge wieder aufhebt, der als Prinzip der Isolierung oder Trennung sich erweist. Das, was wir also die einzelnen Individuen in der Geschichte zu nennen pflegen, ist etwas durchaus nichts Einheitliches. Die Individuation ist kein eindeutiger Begriff, wie gewöhnlich gemeint wird, sondern in ihr ist ein Doppeltes ausgesagt, einmal eine solche Individualisierung, die nur innerhalb homogener Größen möglich ist und in der jeder Mensch ein individueller Ausdruck der Gattung ist, sodann eine solche Individuation, die sich neutral verhält gegen die sozialen Zusammenhänge überhaupt.

Stellen wir uns also auf den Standpunkt etwa des Naturforschers, so haben wir den gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge vor uns. Man muß diesen Standpunkt als einen selbständigen anerkennen; er ist ethisch ganz indifferent. Die sozialen Zusammenhänge sind „draußen". Stellen wir uns dann aber auf den Standpunkt der Geschichtsbetrachtung, so ist nun die Natur nicht etwa umgekehrt hier außerhalb, sondern sie ist eingeschlossen. Hier ist der Punkt, wo wir uns deutlich von dem Dualismus Kants trennen; denn Kant hatte seinen Dualismus zweiseitig durchgeführt. Geist und Natur verhalten sich beide gegensätzlich zu einander. Bei unserer Auffassung hingegen wird die tatsächliche Lage der Sache gewahrt. Die Geschichtsbetrachtung ist stets zugleich Naturbetrachtung, doch geht sie darin nicht auf. Wesentlich ist ihr vielmehr ein eigenartiger Zusammenhang der homogenen Größen, also eine eigentümliche Realität, die in den Beziehungen dieser homogenen Größen zur Wahrheit wird. Hier existiert keiner für sich allein, hier existiert immer nur einer am anderen und durch den anderen. Dennoch ist die Geschichte nun nicht die reine Beziehung dieser einander bedingenden Größen, sondern diese Beziehungen sind zugleich vom naturgesetzlichen Zusammenhang der Dinge und damit vom Prinzip der reinen Individuationen des dinglichen Daseins durchbrochen. Die Geschichte bietet also kein eindeutiges und einheitliches Gebiet, sondern sie ist das Gebiet der Dua-

lität der Zusammenhänge. Vollzieht sich die Natur als rein homogener Zusammenhang uns unbekannter Dinge, die wir als Nicht-Ich empfinden, so vollzieht sich die Geschichte vielmehr als eine fortgesetzte Bindung und Auflösung eigentümlich zwiefacher Zusammenhänge. Wohl löst auch die Natur stets wieder auf, was sie bindet, aber es bleibt stets ein einfacher Entwicklungszusammenhang gleichartiger Erscheinungen. Aber die Geschichte bindet Homogenes und trennt es wieder durch das Nichthomogene. Naturkausalität und begleitender Egoismus zertrennen stets aufs neue die homogenen Beziehungen geistigen Lebens.

Wenn demnach die Naturbetrachtung und das Individuationsprinzip geistigen Lebens gegenüber der Natur an sich ethisch indifferent ist, so wird dieselbe innerhalb der Geschichte zum auflösenden Prinzip und damit zum unethischen, zum Prinzip der Egoität. Innerhalb des sozialen Lebens kann es keine Indifferenz der reinen Individualexistenz geben. Der Naturforscher, vielleicht auch der Ästhetiker mag sie geltend machen, der Historiker kann es nicht. Für ihn ist die Geschichte deshalb das Gebiet oder der Schauplatz von Gegensätzen und Kämpfen, die im innersten ethischer Natur sind. Eine derartige ethische Geschichtsauffassung ist also die allein richtige; sie muß begriffsnotwendig stets mit dem Antagonismus von gut und böse rechnen, da für die Ethik der Begriff des Guten immer nur zugleich mit demjenigen des Bösen da ist. Es ist dann eine ethische Geschichtsauffassung, wenn wir das Gute, welches die Geschichte zu realisieren strebt, in der Homogenität geistiger Beziehungen erkennen, dagegen das Böse in der Auflösung derselben Beziehungen durch die Egoität. Eine solche ethische Geschichtsauffassung hat aber weder Dilthey, noch Rickert noch irgend ein anderer erreicht. Man hat hier den eigentümlichen Dualismus der Geschichte nicht begriffen.

Dieser Zwiespalt nun, der die Geschichte charakterisiert kommt auf doppelte Weise zur Erscheinung. Einmal objektiv in der Folge der geschichtlichen Ereignisse selbst, sodann im geschichtlichen Bewußtsein des Menschen. Objektiv bietet die Geschichte ein Bild der Gegensätze von ganz ausgeprägt

eigenartiger Beschaffenheit. Geistiges und Natürliches, wie wir sagen, „Menschliches“ und „Unmenschliches“, Harmonien und Dissonanzen, Neubindungen und Auflösungen machen diesen Gegensatz aus. Die ganze Geschichte ist beherrscht von einem großen Zug der Einheit, der Gattungsbestimmtheit, der Zusammengehörigkeit, und dennoch ist sie zugleich beherrscht von dem entgegengesetzten Zug der Isolierung, der Individualisierung; dies letzte nicht etwa in dem Sinn der Gattungsindividualität, sondern vielmehr in dem Sinn der reinen Indifferenz gegenüber der Gattung. Um einmal konkret zu reden: In dem Augenblick, wo der erste Europäer seinen Fuß auf afrikanischen oder mexikanischen Boden setzte und mit den Eingeborenen des Landes Beziehungen anknüpfte, begann eine neue Epoche der Geschichte, d. h. nun der Zusammengehörigkeit und zugleich des Interessen-Gegensatzes. Es ist aber überall „dieselbe Geschichte“, wo und wie sie uns entgegentritt. Sie ist gewiß nicht bewegt von lauter rein ethischen Motiven, aber sie ist auch gewiß nicht beherrscht von lauter materialistischen oder egoistischen Motiven, sondern ihr Charakteristikum ist der Gegensatz des Homogenen und des Nicht Homogenen. Insofern ist sie auch nicht eindeutig, vielmehr ist ihr Anblick verwirrend und sie macht den Eindruck des Zweck- und Ziellosen. Wer sie rationalisieren will, tut ihr Gewalt an und nimmt ihr grade ihre Eigenart, ihre Irrationalität, die in ihrer Duplizität besteht.

Die andere Form nun aber, in der diese Duplizität der Geschichte zum Ausdruck kommt, ist das subjektive Bewußtsein des Einzelnen als eines Gliedes der Geschichte. Wir stehen nunmehr vor einem Widerspruch unseres persönlichen Geisteslebens, den wir nicht verleugnen können. Wir mögen ihn unterdrücken oder überwältigen, ganz beseitigen können wir ihn nicht. Wir mögen uns abwechselnd bald rein egoistisch, bald rein sozial betätigen, über die innere Uneinheit dieser abwechselnd gegensätzlichen Verhaltungsweise kommen wir nicht hinaus. Wir entbehren dieser inneren Einheit, ebenso wie objektiv die Geschichte unseres Geschlechts sie entbehrt. Unser persönliches Leben ist nur ein kleiner

Ausschnitt von dem großen Gang der Geschichte gleichsam im Spiegel betrachtet. So innerlich uneinheitlich wie das Ganze, ist auch dieses kleine Bild. Es kann nicht anders sein, denn wir tragen in uns eine geschichtslose, zusammenhangslose Tendenz und eine geschichtlich gebundene. Natur und Mitwelt sind zwei Quellen die uns speisen, die sich aber beide inkongruent verhalten. Die Homogenität des sozialen Mitlebens und die Indifferenz des logisch und ästhetisch sich verhaltenden Selbstseins kommen nie zusammen. Das wäre nun aber auch weiter nicht schlimm, wenn nicht diese eigentümliche innere Duplizität uns nicht seltsam zum Bewußtsein käme. Hier stehen wir nun vor einem Rätsel. Wie ist das möglich? Wie kann diese Duplizität uns zum Bewußtsein kommen?

Im tierischen Leben scheinen doch dieselben Zustände vorzuliegen, ohne daß es zu irgend einem Bewußtsein des Mangels an Einheit kommt. *Es ist nun aber zweifellos Tatsache, daß in der menschlichen Geschichte, wie im menschlichen Geistesleben dieser Mangel, dies Gefühl und Bewußtsein des Mangels innerer Einheit zu überaus starkem Ausdruck kommt.* Bald leiser, bald lauter, bald reiner, bald vermischt und getrübt, bald als individuelle Äußerung, bald als soziale Bewegung, die ganze Generationen mit reißt, bald fast verschwindend von der Bildfläche der Geschichte, bald elementar hervortretend, nie ganz aussetzend, oftmals sich überstürzend, dann aber sich selbst wieder korrigierend — so erscheint die menschliche Geschichte bewegt von einem unaustilgbaren Bewußtsein an innerer Einheit, an Harmonie, oder „Frieden". Die schrillen Dissonanzen der menschlichen Geschichte selbst sind nur ein fortgesetzt nach außen erscheinendes Symptom von dem inneren Zwiespalt, der freilich nur zu oft überhört und übertört wird. Wir vermögen uns ja ganz den sozialen Lebensfunktionen hinzugeben, uns ganz, scheinbar wenigstens, den sittlichen Pflichten und Aufgaben zu widmen, ohne dabei einen inneren Dissensus zu empfinden; aber andererseits vermögen wir uns wiederum entgegengesetzt völlig den Dingen, den Leidenschaften an sie hinzugeben und dabei in über-

menschlicher Selbstherrlichkeit uns über alle Gemeinschaft zu erheben. Und wie den Einzelnen, so ergeht es den Völkern. In beiden Fällen leben wir doch immer nur ein einseitiges Bewußtsein von uns selbst, und dies wird, so lange es normal ist, uns selbst mit innerer Gewalt daran erinnern, daß wir uns selbst vergewaltigt hatten. Alsdann fühlen wir, wie doch alle unsere soziale Hingebung und Leistung im Innersten Stückwerk war und wie andererseits alle Selbstkultur im Innersten wertlos und nichtig ist. Die Höhepunkte unseres geistigen Daseins sind dann doch nicht diese oder jene, sondern das sind die Stunden, in denen wir den Mangel innerer Einheit lebhaft verspüren, in denen uns seltsam zum Bewußtsein kommt, daß wir da und dort, ohne es damals zu wissen und zu empfinden, völlig einseitig gelebt haben. Die wahre Tiefe und umfassende Fülle unseres geistigen Lebens erfahren wir aber immer nur in dem seltsamen Erlebnis des Mangels an innerer Einheit, des Bewußtseins unseres Zwiespaltes. Darüber kommen wir im natürlichen Zustand nicht hinaus.

Aber eben dies rein negative Erlebnis ist nun auch in sich selbst ein positives, ein solches, welches über uns und über unsere geschichtlichen Zusammenhänge hinausweist. Hier ist der Punkt, wo die Metaphysik der Geschichte in die Erscheinung tritt.

2. Damit stehen wir vor der Aufgabe, den Begriff der Metaphysik und ihre mögliche Form zu deduzieren. Alle Metaphysik hat es mit irgend einer Form übersinnlicher Wirklichkeit zu tun. Es kann aber nicht als ausreichend anerkannt werden, lediglich die Idee einer übersinnlichen Realität überhaupt zu Grunde zu legen, weil damit der umfassende Charakter dieser Realität nicht gegeben ist. Die in einer jeden Metaphysik gesuchte Realität soll grade die Gesamtheit des Wirklichen enthalten, damit ist dann weiter ihre eigentümliche Einheit ausgesagt. Mit der Betonung dieser Einheit ist noch keineswegs der alte metaphysische Einheitsgedanke wieder aufgegriffen, der rein rationaler Natur war und der eine rationale einheitliche Weltanschauung gewährleistete. Das war gerade der Fehler der alten Metaphysik,

daß sie den Einheitsbegriff logisch nahm, wie das sowohl in der Scholastik wie in der Identitätsphilosophie hier bes. bei Hegel zum Ausdruck kam. Auf der anderen Seite ist es aber ungenügend, wenn man sich lediglich mit der Konstatierung einer übersinnlichen Realität begnügen wollte, ohne auf den Einheitscharakter noch Wert zu legen. In Wirklichkeit kommt man denn auch damit nicht aus, denn eine Realität des Übersinnlichen, die neben sich noch Raum hätte für selbständiges Reales würde gerade den Zweck verfehlen, den z. B. auch die Wertphilosophie an ihm sucht, nämlich die unbedingte Garantie der Durchführung des höchsten Zwecks in der Welt. Wir suchen also gegenüber der Manigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit des Gegebenen ein umfassendes Reales, dessen Einheit seine Transzendenz bedeutet, während sein das Empirische umfassender Charakter ihn als immanenten Begriff hinstellt.

Ist dies das Ziel, so soll nun der Weg gesucht werden, das Ziel zu erreichen. Ein dreifacher Weg ist gangbar, von dem aber nur 2 Wege betreten zu werden pflegen. Der erste Weg, den die „Metaphysik der Natur" darstellt, kam von der objektiven Betrachtung des sinnlich Gegebenen her und glaubte aus der Mannigfaltigkeit desselben eine Einheit logisch erschließen zu können. Eine gegebene Manigfaltigkeit der Dinge kann nicht das letzte Reale sein, ihm muß eine Einheit zugrunde liegen, die auf logischem Wege sich darbietet. Eine letzte Substanz, ein höchstes Sein, und ein letzter Grund resp. eine erste Ursache muß angenommen werden, sonst bleibt es bei der Vielheit, die doch logisch gar nicht da ist, ohne die Einheit. Der Schluß ist natürlich richtig und unanfechtbar, aber man hat völlig übersehen, daß diese Einheit bereits im Bewußtsein gegeben ist. Das erkennende Bewußtsein ist ja in sich bereits die Einheit gegenüber seinem Inhalt oder Gegenstand. Hier liegt ein durchaus immanenter Einheitsbegriff vor, der gar nicht als transzendenter vorgestellt werden kann, ohne daß man einen Trugschluß vollzieht. Man sieht dann von der Tatsache der Bewußtseinseinheit ab und glaubt dieselbe Einheit objektiv „setzen" zu können, als ein transzendentes Bewußtsein. Natürlich stattet man diese letzte Welteinheit be-

wußtseinsmäßig aus, d. h. also anthropomorph, seis mehr oder weniger, aber rein logisch als einheitlicher Beziehungspunkt wird sie stets gedacht werden. Kant hat diese Bewußtseinsimmanenz des alten metaphysischen Einheitsbegriffs zuerst klar erkannt und hat damit ihre Gültigkeit für immer beseitigt.

Ein zweiter Weg, um die gesuchte Einheit zu finden, ist der folgende. Man faßt das Bewußtsein mit seinem gegenständlichen Inhalt als die eine Hälfte des Wirklichen und setzt daneben eine andere Hälfte, in der das Bewußtsein eine eigentümliche Selbständigkeit bedeutet. Hier ist es der Begriff des „Geistes" in seinem Gegensatz zur „Natur", der als sittliche Realität begriffen wird. Und nun steht man vor einem eigentümlichen neuen Gegensatz; an stelle der Vielheit der Natur tritt die einfache Duplizität von Natur und Geist, und um diesen für die Ethik unerträglichen Gegensatz auszugleichen, statuiert man eine umfassende, beide Gegensätze verbindende Realität als letzten und höchsten Realbegriff. Das sind die notwendigen Ansätze einer Identitätsphilosophie, die jedem Neukantianismus anhaften. Dieser die Logik überschreitende Begriff ist nun nicht mehr ein wissenschaftlicher, auch genau nicht mehr ein praktischer; er ist ein Postulat, doch immerhin von der Art, daß diese Realität dem wissenschaftlichen Denken sich doch nahelegt. Wir begegnen hier abermals der „Metaphysik der Sitten", blicken indes jetzt nur auf die Methode, die zu einem Begriff des metaphysisch Realen führen soll. Aber der Begriff enthält etwas Zwitterhaftes, weil man tatsächlich nun nicht weiß, welchen Begriff vom Realen man zur Anwendung bringt. Es ist weder der reine Begriff des logisch Realen, noch derjenige des bloß praktisch Realen; er ist sowohl logisch, wie sittlich transzendent und soll doch dem sittlichen Geist die Garantie gewähren, daß er sich in der Welt durchsetzen wird.[1])

Es ist nun aber noch ein dritter Weg möglich, der bis-

[1]) Cf. hierüber die Abhandlung von Alfred Lewkowitz; Die Religionsphilosophie des Neukantianismus in der Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 1911, Heft 1, S. 10 ff.

her nicht gegangen wurde und den wir betreten wollen. Es ergibt sich fast von selbst, daß man doch auch den Gegensatz, von dem aus die Einheit gesucht wird, in das Subjekt selbst verlegt und daß man, anstatt von einem Gegensatz von Natur Geist zu reden, vielmehr von einer Duplizität des Geistes spricht, von der schon Schleiermacher ausgegangen war, ohne doch zu erkennen, daß damit das Schema der Identitätsphilosophie durchbrochen wurde.

Zwei weitere Aufgaben treten nunmehr vor uns: Einmal nachzuweisen, welcher Art diese Duplizität tatsächlich ist, und sodann, wie von dieser Duplizität aus ein Begriff metaphysischer Einheit möglich ist.

Nehmen wir zunächst an, daß eine tatsächliche Gegensätzlichkeit im Bewußtsein vorliegt. Grade vom Standpunkt einer kantischen Philosophie ist diese Annahme eine sehr naheliegende; hatte doch diese Philosophie mehrere qualitativ verschiedene Stufen oder Stadien des Bewußtseins aufgestellt! Hatte sie doch eine Analyse des Geisteslebens gegeben, mit der seltsame Verschiedenheiten konstatiert waren, vornehmlich zwei, eine theoretische und eine praktische Funktion. Wie diese Verschiedenheiten hernach wieder zu einer Einheit verbunden werden konnten, war ein Problem, das diese Philosophie unmöglich lösen konnte. Sie hatte denn auch in Wirklichkeit die Einheit des Bewußtseins lediglich im Praktischen gesucht und hier den Sitz der Persönlichkeit nach Kants Vorgang entdeckt. Nehmen wir nun an, daß es sich dennoch um zwei gänzlich in sich verschiedene Lebenskreise des Geistes handelt, von denen der theoretische doch auch zur Einheit des Bewußtseins gehören muß, dann haben wir tatsächlich eine Duplizität. Die Einheit des Bewußtseins ist demnach ohne weiteres aufgehoben, nur so könnte sie noch erstrebt werden, als etwa die sittliche Energie des Willens sich im Gegensatz gegen die Natur zu behaupten habe. Aber in Wirklichkeit ist doch diese Natur gar kein Gegensatz, kann es auch nicht sein, da sie doch selbst ein Produkt des Geistes ist und seiner eigentümlichen Struktur. Allerdings schiebt hier der Kantianismus den „natürlichen“ Willen ein, den Willen, der sich von seiner Neigung

leiten läßt, und er statuiert so einen Gegensatz nicht mehr zwischen dem bloßen theoretischen Denken und dem sittlichen Willen, sondern zwischen einem doppelten Willen, von denen der erstere aber doch mit dem vorstellenden Denken aufs engste verwachsen ist. Damit wird eine Duplizität innerhalb des Willenslebens selbst angenommen; es kämpfen der böse und der gute Wille miteinander. Aber es ist nun ganz undeutlich, wie der böse Wille mit der theoretischen Naturerkenntnis zusammenhängen soll. Es entsteht jetzt auf dem Boden des genuinen Kantianismus eine Metaphysik des sittlichen Geistes, die von phantasievollen Vorstellungen erfüllt ist, wie jenseits aller empirischen Realität der böse Wille entstanden sein soll. Dem gegenüber ist dann die Reduktion auf den ursprünglichen Dualismus von Natur und Geist oder auf den Gegensatz des geistig-persönlichen Willens gegenüber dem Naturzusammenhang, wie sie A. Ritschl vornahm, eine starke Ernüchterung dieser Metaphysik, aber damit wird dann auch die Duplizität wieder ganz außerhalb des Bewußtseins selbst verlegt. Der sittliche Wille stößt auf die Naturschranke genau so, wie der natürliche Lebenswille darauf stößt. Es ist dann aber überhaupt nicht mehr begreiflich zu machen, in wie fern der sittliche Wille eine Besonderheit hat gegenüber dem natürlichen, oder in wie fern die sittliche Selbstbehauptung eine andere ist als die natürliche.

Wir stehen vor einem ebenso interessanten als schwierigen Kapitel der neukantischen Religionsphilosophie. Wir sehen, wie der Kantianismus notwendig an diesem Punkt versagen muß. Denn die von ihm erwiesene Duplizität des Geistes ist entweder eine wirkliche, die sich zu einer Metapyhsik des bösen und guten Prinzips vertieft, oder die ist eine völlig verflachte und veräußerlichte, indem sie auf den Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur reduziert wird.

Es wird die Aufgabe sein, die Duplizität so zu fassen, daß sie als eine innerliche bestehen bleibt, ohne doch in die Regionen der Phantastik sich zu verlieren, in die Regionen neuplatonisch-origenistischer Transzendenz, die zuletzt noch J. Müller erstiegen hatte

Wir nehmen also eine Duplizität des Bewußtseins rein empirischer Gestalt an. Das Bewußtsein ist hier ein Ausdruck, der sich gegen die Differenzierung von psychologischen Funktionen durchaus gleichgiltig verhält. Die Unterscheidung von Denken, Fühlen, Wollen ist rein psychologischer Art und darf hier nicht mitreden. Jedenfalls ist das Bewußtsein stets das Zusammensein dieser Funktionen. Man darf demnach das natürliche Bewußtsein nicht auf bloß theoretisches Vorstellen beziehen wollen und das sittliche Bewußtsein nicht auf rein voluntaristische Funktionen. Gerade hier scheint mir der verhängnisvollste Grundfehler des Kantischen Dualismus vorzuliegen, indem ein Zwiespalt zwischen Denken und Wollen angenommen wird, oder zwischen der logisch-erkenntnistheoretischen und dem sittlich-praktischen Verhalten. Da dies aber genau genommen gar kein Gegensatz ist, muß man doch auf Seite des ersten eine Art Willensprinzip nachträglich hinzukonstruieren; es entsteht im Zusammenhang mit dem natürlichen Denken ein freier Wille. Woher aber dieser plötzlich kommt, bleibt undurchdringlich. Wenn z. B. Cohen in seiner Ethik des reinen Willens gegen Schluß diesen irrationalen natürlichen Willen einführt, so steht man vor einem Rätsel, das einen unerklärlichen Riß im System bedeutet.

Eine wirkliche Duplizität des Bewußtseins hat sich von psychologischen Deutungen frei zu halten. Sie kann nicht als Gegensatz von Denken und Wollen aufgefaßt werden, noch als Gegensatz lediglich in der Sphäre des allem Denken transzendenten Willenslebens.

Ein derartiger Gegensatz kann nun auf zweierlei Weise gedacht werden, entweder so, daß damit rein objektiv ausgesagt wird, daß das Bewußtsein oder das geistige Leben keine einheitliche Größe ist. In diesem Fall würden wir den Aussagen der modernen physiologischen Wissenschaften nahe kommen, für welche das geistige Leben so wenig eine „Einheit“ bedeutet, wie das körperliche, mit dem es zusammenhängt. Vielmehr besteht das Gesamtleben aus zahllosen mechanisierten und noch nicht mechanisierten oder willkürlichen Zweckbestrebungen; es ist ein unendlich komplizierter Zellenbau, dem es an einer Einheit im metaphysischen Sinne

vollständig mangelt. Das sogenannte Bewußtsein wendet sich eben abwechselnd bald diesen, bald jenen organisch vermittelten Zwecken zu, und es unterliegt unaufhörlich Veränderungen und Schwankungen

Bei dieser Auffassung würde es aber doch unverständlich bleiben, wie es überhaupt zu der Erkenntnis dieser Tatsache der objektiven Uneinheitlichkeit des geistig-physischen Lebens kommen kann? Denn eine solche Erkenntnis setzt doch eine Einheit voraus; ohne die auch die Vielheit nicht erkannt wird. Existierte aber die Einheit nach keiner Richtung, gäbe es nur fluktuirendes Geschehen im Seelenleben, dann könnte dieses auch unmöglich als solches erkannt werden oder sonst zum Bewußtsein kommen. Wir wüßten davon so wenig, wie Pflanzen und Tiere.

Wenn wir aber nun auf der anderen Seite den Versuch machen wollten, eine Einheit faktisch anzunehmen, dann würden wir nun die gesuchte Duplizität des Bewußtseins aufheben. Wir würden demnach die Unmöglichkeit einer solchen Duplizität aussagen, da sie ohne eine angenommene Einheit garnicht erkennbar sein kann; wenn aber die Einheit angenommen wird, so löst sich die Duplizität wieder auf. Wir stehen also vor einer ganz seltsamen Schwierigkeit, die metaphysische Einheit überhaupt zu fassen. Weder vom Standpunkt des objektiven Naturgeschehens ist sie zu begreifen, noch vom Standpunkt des Dualismus zwischen dem natürlichlogischen und dem ethisch-praktischen Verhalten des Geistes, noch endlich vom Standpunkt des rein subjektiven Dualismus, da ein solcher überhaupt nicht denkbar ist, wie wir nun gesehen haben.

Allein, es ist dennoch eine Möglichkeit offengeblieben. Es wäre nämlich doch in der Weise möglich, daß wir die Duplizität des Bewußtseins zwar bestehen ließen, diese dann aber selbst als Inhalt oder Gegenstand des Bewußtseins faßten. Wir hätten dann *das Bewußtsein des Gegensatzes im Bewußtsein. Nicht eine objektive Einheit hätten wir in unserem Bewußtsein, sondern lediglich das Bewußtsein eines Zwiespaltes hätten wir, dieses aber enthielte in sich eine*

Einheit eigentümlicher Art. Es wäre dies nicht eine Einheit substanzieller Art, sondern die Einheit bestünde dann nur in dem Bewußtwerden des Gegensatzes in uns selbst. Ein rein objektiver Gegensatz wäre innerhalb des Bewußtseins überhaupt nicht zu konstatieren; das Bewußtsein würde ihn garnicht wahrnehmen können. Wir können uns das tierische Leben als solches gegensätzliche einheitslose Bewußtsein vorstellen, welches instinktmäßig bald diesen, bald entgegengesetzten Trieben unterliegt. Aber was das menschliche Geistesleben von ihm unterscheidet, ist freilich nicht eine glatte, gegensatzlose Einheit, sondern eine Einheit auf Grund eines Gegensatzes, einer Duplizität. Eine solche aber besteht in dem Bewußtwerden des Gegensatzes. Denn das Bewußtsein eines Gegensatzes ist zugleich die Überwindung desselben, so jedoch, daß tatsächlich stets die Duplizität bestehen bleibt.

Der Begriff also eines Bewußtseins des Gegensatzes im Bewußtsein ist derjenige, auf den nunmehr alles hinausläuft. Die Frage, ob ein solcher Gegensatz und ob ein solches Bewußtsein desselben existiert, wird nachher erörtert; hier wird nur im logisch formalen Sinn die Problemstellung untersucht. Nehmen wir diesen Fall als wirklich an, dann würde freilich der Punkt entdeckt sein, wo wir vor der Realität der Metaphysik stünden. Denn das Bewußtsein eines solchen Gegensatzes im Bewußtsein transzendiert eigentümlich das empirische Bewußtsein. Da dies empirische Bewußtsein seinem ganzen Inhalt nach gegensätzlicher Art ist, so ist die Erfahrung einer Einheit ihm durchaus transzendent. Sie ist aber zugleich immanent, denn sie bezieht sich auf das Bewußtsein selbst und seinen gesamten Inhalt. Gesetzt, unser Bewußtsein ist ohne Einheit; wie könnten wir davon ein Bewußtsein haben? Wie könnten wir es empfinden, denken, fühlen? Das Bewußtsein der inneren Gegensätzlichkeit und Zerrissenheit unseres geistigen Lebens ist schlechthin etwas, das uns über uns selbst hinausführt. In diesem Bewußtsein eines Zwiespaltes berührt uns eine Einheit, die wir nicht selbst sind, noch unmöglich sein

können. Wir stehen hier vor der gesuchten metaphysischen Realität, vor einer Einheit von umfassender Realität, die den gesamten gegensätzlichen Inhalt des Bewußtseins umfaßt. Damit nun treten wir in das Gebiet der religiösen Erfahrung und stehen vor der Aufgabe einer religionsphilosophischen Bestimmung des Wesens der Religion und des mit ihm gegebenen Gottesbegriffs. Indem wir uns dieser letzten Aufgabe zuwenden, schließen wir zugleich die bisherigen zwei Untersuchungen über den Begriff der Geschichte und über die Möglichkeit der Metaphysik synthetisch zusammen und ziehen das Facit daraus. Hatte uns die erste Untersuchung rein empirisch zur Erkenntnis geführt, daß die Geschichte in einer eigentümlichen Duplizität ihr Merkmal hat, so die letzte zu der Einsicht von der Möglichkeit einer Metaphysik gerade auf dem Grund einer solchen Duplizität. Die empirische und die kritische Untersuchung ergänzen demnach einander. Geschichte und Metaphysik stoßen an einem bestimmten Punkte zusammen und dieser heißt: religiöse Erfahrung. Was es um diese und um den damit zusammenhängenden Gottesbegriff sei, wird die folgende Untersuchung deutlich zu machen haben.

3. Die Hauptfrage lautet: Handelt es sich hier um wirkliche Erfahrungen im geistigen Leben oder um Konstruktionen? Ich meine, wer imstande ist, wissenschaftlich über das nachzudenken, was wir in der sogenannten religiösen Erfahrung erleben, der wird zur Zustimmung genötigt sein. Es ist die Eigenart der religiösen Erfahrung, daß sie auf einen inneren geistigen Zwiespalt, auf eine innere Not sich gründet. Ich sehe natürlich von den zahllosen möglichen und wirklichen Komplikationen und Trübungen ab und fasse die unter dem Namen der Religion überlieferte Erfahrung nach ihrem innersten Kern. Dieser Kern mag faktisch nirgendwie ganz rein vorkommen, daß er aber mehr oder weniger rein sich findet, wird man im Blick auf die Geschichte der Religion nicht bestreiten. Da drängt es sich doch auf, daß wir es in aller Religion mit einer eigentümlichen Not des Menschen zu tun haben. Nicht jede beliebige Not, die in dem bloßen Widerstand begründet ist, den der Lebenswille vorfindet, kann hier zur Religion führen,

da vielmehr derartige Widerstände hundertfach statthaben, ohne religiös fruchtbar sich zu erweisen. Es muß eine eigentümliche Not sein, ein tiefer liegender innerer Zwiespalt des Geistes, und dann stoßen wir auf den Begriff eines Gegensatzes, der das geistige Leben beherrscht und doch von ihm bewußtermaßen erkannt und erlebt wird. Wer nun zur Beschreibung dieser sittlichen Not die Terminologie des Neukantianismus anwendet, wird sie ihrem Wesen nach nicht zu fassen vermögen; mag er auch die eigentümlich beschränkten Terminologie A. Ritschls zu überwinden streben, die von einer Selbstbehauptung des geistigen Willens gegenüber der Natur redete, so fällt er dennoch notwendig immer wieder in diese zurück. Denn der Widerspruch oder Zwiespalt, von dem er vielfach redet, den das sittliche Bewußtsein in uns hervorruft, ist doch in erster Linie „der Verzicht auf eine einheitliche Weltanschauung:[1]) Es ist ein Widerspruch in unserem Denken, indem wir einerseits den Gedanken der Naturnotwendigkeit denken und anderseits den Gedanken der in sich freien schöpferischen sittlichen Tat. Kurz gesagt: Es handelt sich um den Widerspruch zwischen Natur als Kausalität und sittlichem Geist als „Freiheit". Aber dabei bleibt denn auch Herrmann so wenig stehen, wie Kant dabei stehen geblieben ist. Dieser logische Widerspruch nämlich verwandelt sich alsbald in einen realen, sofern in einem eigentümlichen undurchsichtigen Zusammenhang mit der Natur der „böse Wille" entsteht, diese „träge Lust am Natürlichen"[2]). Sie ist die Grundform des Bösen. Denn „das bloße Verharren, die Selbstbehauptung ist das Natürliche". Aber böse ist sie nicht an sich selbst, sondern erst durch die Gehorsamsverweigerung gegen das Sittliche. Das Böse ist bei Herrmann nur am Guten, daß freilich auch umgekehrt das Gute immer nur am Bösen ist und begrifflich unzertrennlich mit ihm verbunden ist, kommt nicht zur Erkenntnis. Nun aber haben wir einen Widerspruch im Willensleben selbst, wir haben den mit sich selbst im Widerspruch sich befindlichen freien Willen. Aus dem

---

[1]) Cf. Herrmanns Ethik, 5. A. S. 76.
[2]) A. a. O. S. 82.

Widerspruch oder Dualismus zwischen Natur und Geist ist der Willensdualismus geworden, resp. er ist neben ihn getreten. So führt uns das sittliche Denken mit unabweisbarer Logik in eine innere Situation voll unerträglicher Widersprüche. Wir tragen einerseits die „unausgeglichene Spannung von Natur und Freiheit in uns“[1]) und anderseits die unbegreifliche Lust am Natürlichen im Widerspruch zu unser persönlichen Bestimmung. Es ist bei dieser Lage der Sache am auffälligsten, daß Herrmann selbst die Verschiedenartigkeit und Unvereinbarkeit dieser Definitionen des sittlichen Widerspruchs nicht erkannt, mit keinem Worte berührt, geschweige ausgeglichen hat. Es liegt an dem doppelten Freiheitsbegriff, den bekanntlich auch Kant anwendet, indem einmal diese Freiheit der Ausdruck für die sittliche Bestimmung des Menschen ist gegenüber der Natur und indem zweitens die Freiheit als Erklärungsprinzip des Bösen dienen muß. Der mit der Natur sich verbindende freie Wille ist dann der Wille zum Bösen. Der Ausgangspunkt des sittlichen Denkens ist aber ein in sich einheitlicher Begriff des Guten, der auch ohne den Gegensatz des Bösen erfaßt wird, dafür aber im Gegensatz gegen die Natur, also erkenntnistheoretisch begründet wird; es ist der Freiheitsgedanke, der mit dem Persönlichkeitsgedanken identisch ist. Der Selbstbehauptung des natürlichen Menschen steht die Selbstbehauptung der sittlichen Persönlichkeit gegenüber, die sich in der Selbstverleugnung vollendet. Hier ist zwar die Position A. Ritschls ethisch vertieft, sofern dieser mit dem bloßen Begriff der Selbstbehauptung auszukommen meinte, während Herrmann auf den inneren Zwiespalt im sittlichen Willen zurück geht. Allein dieser entschlossenere Rückgang auf die Ethik Kants ging doch nicht kritisch genug vor, denn er ließ den alten Dualismus von Natur und Geist daneben bestehen und statuierte neben diesem den anderen, rein sittlichen Dualismus des Willens. Wie viel einfacher und klarer wird doch dann aber die Sache, wenn wir uns auf den bloßen Dualismus innerhalb des Bewußtseins beschränken und grade in ihm das Merk-

[1]) A. a. O. S. 77.

mal des sittlichen Bewußtseins erblicken, wobei wir alsdann denselben Dualismus als einen gegebenen, insofern notwendigen erkennen, der uns gerade das nimmt, was uns das Unentbehrlichste ist, die innere Einheit. Mit dem sittlichen Bewußtsein ist diese Einheit grundsätzlich nicht da, denn das sittliche Bewußtsein ist das Bewußtsein des mit dem Guten verbundenen Bösen und umgekehrt. Wir werden darum niemals im sittlichen Bewußtsein die Einheit des Geistes begründen können, wir sind hierzu auf das religiöse Bewußtsein oder auf das Gottesbewußtsein angewiesen. Der Mensch besitzt in der Religion eine Einheit, sofern er hier Anteil an der Wirklichkeit Gottes hat, welcher allein ohne Zwiespalt ist. Aber diese Einheit des Gottesbewußtseins, die der innere Grund unserer persönlichen Einheit ist, ist unser Eigentum, unsere Erfahrung lediglich auf Grund des sittlichen Zwiespalts. In dieser Interpretation der religiösen Erfahrung aber stehen wir dann vor einem unmittelbar metaphysischen Realen. Denn das Bewußtsein des Zwiespalts, diese letzte und tiefste erreichbare Einheit des Selbstbewußtseins transzendiert bereits unser empirisches Selbstbewußtsein. Wir stehen unmittelbar in diesem Bewußtsein vor „Gottes Angesicht."

Dagegen kann eine Theologie, die ihren Begriff des sittlich Guten einheitlich faßt, d. h. also als uns erreichbare metaphysische Qualität, unmöglich anders, als auch ihren metaphysischen Gottesgriff unmittelbar mit dem sittlich Guten zu identifizieren. Nun tritt uns in der Tatsache der Freiheit, das ist die Tatsache des sittlichen Willens, das Übernatürliche entgegen. „Das ist das wirklich Übernatürliche. Das sittliche Gebot ist die enge Pforte, die in das Jenseits des Übernatürlichen führt."[1]) Die sittliche Tat ist das schöpferisch Neue, das „Wunder", in dem uns „die Macht einer transzendenten Wirklichkeit in dem Diesseits erreicht." Indem wir das sittlich Gute ausüben, leben wir in dieser Sphäre des „Ewigen" und empfinden etwas

[1]) Herrman, a. a. O., S. 57 nach der 1. Aufl. Es ist mir nicht deutlich geworden, ob die spätere Änderung im Ausdruck hier und bei den folgenden Zitaten auch eine solche im Inhalte sein sollte. Ich nehme vorerst nur das erste an.

davon, daß sie das Wirkliche schlechthin bedeutet, daß „das unbekannt Grenzenlose, von dem unsere gesamte Existenz abhängt, die verschleierte Gestalt derselben Macht ist, von der wir selbst in freier Einsicht unsere gesamte Existenz abhängig machen.“ Indem dann der Mensch es versucht, mit dem sittlichen Gedanken ernst zu machen, und indem er auf den vorhandenen bösen Willen in sich stößt, wird ein neuer Widerspruch in ihm lebendig. Der sittliche Wille begegnet dem religiösen Glauben, seis in sich, seis an anderen Menschen. Durch den Glauben an Gott wird das eigene sittliche Leben zu einer unerträglichen Last. Die Erlösung wird damit vorbereitet. Sie besteht darin, daß uns in Jesus der vollkommene sittliche Wille begegnet, und damit Gott. Was in uns fehlt, ist in Christus vorhanden, die Einheit des Sittlichen, das Fehlen des Bösen. Somit wird Jesus der Erlöser, indem er uns einen neuen sittlichen Willen einflößt und den bösen Willen überwindet. So vollendet sich die „Metaphysik der Sitten“ in der christlichen Religion nach Herrmann. Der Grundfehler ist nicht so sehr, wie vielfach behauptet ist, daß hier die Idee des sittlich Guten zu eng mit dem Gottesbegriff verbunden sei, — wir können diese Verbindung als christliche Theologen gar nicht eng genug machen — sondern der, daß überhaupt ein einheitlicher Begriff des sittlich Guten aufgestellt wird, der als letzte und höchste Realität, als metaphysische Wirklichkeit als dann fungieren muß. Aber das Sittliche ist gar kein einheitlicher Begriff, sondern es ist ein Doppelbegriff, es ist niemals ohne das Böse und kann darum an sich niemals als metaphysische Realität gelten. Durch und durch an diese empirische Wirklichkeit gebunden, führt es an sich nicht darüber hinaus. Trotzdem kann und soll grade das sittliche Bewußtsein der Ausgangspunkt werden für die Erkenntnis des Übersinnlichen. Dann aber nur so, daß in der religiösen Erfahrung die Duplizität des Sittlichen überwunden wird.

Es ist zweifellos ein nicht zu leugnendes und nicht zu unterschätzendes Verdienst Herrmanns, mit aller Energie den Gedanken vertreten zu haben, daß der Weg zum religiösen Glauben und damit zur Anerkennung eines übersinlichen

Realen allein aus dem Gebiet des Sittlichen abgeleitet werden kann. Daß das nicht in der Weise der idealistischen Ethik geschieht, die einfach den Begriff des sittlich guten Willens mit dem Gottesbegriff irgend wie identifiziert und so aus der Religion lediglich einen Ideenvorgang macht, ist ein weiteres Verdienst dieses Theologen. Aber man wird nicht zugeben können, daß er den positiven Weg aus der Ethik in die Religion gefunden hätte, und damit aus der Empirie in die Metaphysik. Herrmann schaltet ein individuelles persönliches Erlebnis ein, in dem uns im Zusammenhang des sittlichen Denkens Gott entgegentritt. Er beschreibt es so, daß er sagt: das sittliche Gesetz, von Haus aus das eigne Gesetz unseres Seins und Denkens, die wir uns gegen die Natur behaupten, wird uns in jenem Erlebnis zum Gesetz Gottes, „Seine- des Menschen- eignen Erlebnisse müssen ihm bezeugen, ob er darin vor eine Macht gestellt wird, der gegenüber aller Widerstand ausgeschlossen ist, weil er sich von ihr völlig abhängig weiß in freier Hingabe. In dem Bewußtsein dieses inneren Vorgangs steht der Mensch vor seinem Gott.“[1]) Das will also sagen, daß ein allumfassendes Reales sich in unserer Erfahrung plötzlich mit dem eignen Gesetz unsres Wesens verbindet und uns so durch seine allumfassende Wirklichkeit über den Zwiespalt unseres sittlichen Wesens hinausführt. Aber wie kommen wir erstens zu diesem Begriff oder Vorstellen eines solchen metaphysisch Realen, wenn doch das Sittliche es allein ist, das uns die Pforten der Metaphysik öffnet? Und zweitens, wie ist eine Verbindung des Heterogenen möglich, des sittlichen Gesetzes und jenes Realen? Der Rückzug auf ein geheimnisvolles Erlebnis kann uns hier wissenschaftlich nicht weiterführen. Es ist aber klar, daß hier Unmögliches vereinigt wird; denn erst ist der Begriff des Sittlichen im Gegensatz gegen das Natürliche gewonnen, also er bedeutet einen Teilausschnitt aus dem Gebiet des Realen. Und dann soll hinterher dieser selbe Begriff mit dem eines allumfassend Realen verknüpft werden. Der neukantische Dualismus macht eine wissenschaftliche

---

[1]) A. a. O. 5. A. S. 93.

Methode zur Wiedergewinnung des metaphysisch Realen als umfassend Wirklichen zur Unmöglichkeit. In Wahrheit ist der Begriff des sittlich Guten ein rein empirischer, ebenso empirisch wie der Begriff des natürlich Realen; er unterscheidet sich allein von ihm durch seine eigentümliche Duplizität, die seinem normativen Charakter entspricht; d. h. er ist nur in dem Doppelbegriff des Guten und Bösen da, während das natürlich Wirkliche einfach nur da ist. Und von analogen normativen Urteilen, wie sie auf dem Gebiet der Aesthetik vorkommen, wo dem Begriff des Schönen der des Häßlichen parallel geht, unterscheidet sich der Doppelbegriff des Sittlichen eigentümlich dadurch, daß er einen Vorgang im Willen, ein Urteil über unser Wollen bedeutet, während das Schöne und Häßliche lediglich Verhältnisse außer uns betrifft. Im sittlichen Bewußtsein sind wir Doppelwesen; deswegen kann dies sittliche Bewußtsein unmöglich zur Idealform des göttlichen gesteigert werden, es bleibt stets in dieser Duplizität befangen. Herrmann täuscht sich über die wahre Natur des Sittlichen durch seine Ableitung aus dem Gegensatz gegen das „bloß Natürliche" nach dem Vorgang Kants. Aber das Sittliche steht nicht im Gegensatz gegen das Natürliche, sondern zunächst steht es einfach neben ihm.

Ich kann deswegen auch nicht in Mandels Versuch, vom sittlichen Bewußtsein aus das Übersinnliche zu erreichen, eine Lösung erblicken. Grade in dem bezeichneten Hauptbegriff des in sich einheitlich sittlich Guten geht Mandel mit Herrmann Hand in Hand. Denn auch er betont, daß wir in der empirischen Wirklichkeit nur an einem Punkt das Übersinnliche erreichen, nämlich in der vollendeten Sittlichkeit.[1]) Der sittliche Wille kann nach Mandel nur ein unbedingter Wille sein und dieser erfordert einen überweltlichen Willen oder Herrn. In dieser empirischen Welt ist also Sittlichkeit garnicht möglich; sie ist weder praktisch noch auch theoretisch möglich. Wenn das so ist, sehe ich freilich nicht, wie man dann noch von der streng empirischen Grundlage der Sittlichkeit reden kann und von ihr aus den Beweis der

[1]) System der Ethik. 2. Hälfte. System der Sittlichkeit S. 288.

Notwendigkeit der Religion erbringen? Die Sittlichkeit, im Grunde identisch mit der Religion, kann ihr ja gar nicht vorausgehn als selbständige Größe. Mit der Methode und der Aufgabe bin ich ganz einverstanden, daß wir vom sittlichen Bewußtsein aus den Gottesgedanken erfassen. Nur daß wir dann das sittliche Bewußtsein auch allseitig empirisch darstellen. Mit der Ausführung kann ich mich darum so wenig befreunden, wie mit derjenigen Herrmanns, mit der sie am entscheidenden Punkt zusammentrifft. Grade eine streng empirische Begründung des Sittlichen muß uns doch dahinbringen, das Sittliche in dem doppelten Bewußtsein des Guten und Bösen zu bestimmen d. h. in der eigentümlichen Duplizität desselben, über die wir nie, auch im christlichen Glauben nicht hinauskommen. Dann kann allerdings das Sittliche niemals an sich selbst der Erkenntnisgrund Gottes sein, sondern er kann es nur so werden, wie ich angedeutet habe, daß nämlich das Bewußtsein von dieser Duplizität zugleich ein Bewußtsein Gottes ist oder daß Gott uns naht im Stand der Erkenntnis unserer sittlichen Not, d. h. reformatorisch geredet: der „Buße“.

Nur so werden wir der Selbstständigkeit der Religion gegenüber der Moral gerecht und vermögen grade in unseren sittlichen Widersprüchen das Wort zu erfahren, daß Gott größer ist als unser Herz und d. h. als alle unsere sittlichen Selbstanklagen. Und andererseits interpretieren wir das Sittliche nach seinem empirischen Tatbestand. Es gibt nirgends in der Welt einen bloß reinen guten Willen und selbst bei dem, den wir den Sündlosen nennen, bei Jesus haben wir das Bewußtsein des Guten immer nur im Zusammenhang mit dem Mitleiden um unsere Sünde, d. h. mit einem ihm persönlich fremden und doch innerlich nahen Sündenbewußtseins. Das Sittliche ist in sich der Widerstreit von gut und böse und die Religion ist es, die uns darüber hinaushebt. Das sittliche Bewußtsein ist das höchste empirische Bewußtsein; das religiöse das höher ist, geht bereits über in das methaphysische. Wir meinen mit diesem Gedanken über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion die Grundgedanken der Reformation von Luther bis zur Konkordiaformel wieder gegeben zu haben.

Es ist einerseits der Ernst des innersten Gegensatzes, von dem die Reformatoren ausgehen und es ist andererseits der Trost der Religion und ihre Heilsgewißheit, die in der Überwindung dieses Gegensatzes beruht, obwohl der Gegensatz andauernd bestehen bleibt, der die Eigentümlichkeit ihrer Position kennzeichnet. Wir meinen aber auch den innersten Gehalt der biblischen Frömmigkeit alten und neuen Testaments gekennzeichnet zu haben. Ja, gerade in der Bibel tritt er uns machtvoll entgegen.

Ich denke an Stellen in denen der zentrale Inhalt der prophetischen Frömmigkeit zu einem ihrer erhabensten Ausdrücke gelangt. Z. B. an das Wort im Deuterojesaias: Der ich in der Höhe und im Heiligtum wohne und bei denen, die zerschlagenen Geistes sind. (Jes. 57, 18.) Ihm korrespondiert das bekannte tiefe Psalmwort von den Opfern die Gott gefallen und die ein geängstetes Herz sind (Ps. 51, 19). Es ist immer eine eigentümliche Zerrissenheit des Geistes, in der die Nähe Gottes erlebt wird. Keine andere Not und Verzweiflung ist ihr zu vergleichen, da diese immer nur die Kapitulation des in sich einheitlichen Willens vor den übermächtigen widrigen Verhältnissen bedeutet. Hier aber ist es das Eingeständnis, in sich selbst zwiespältig und darum ohnmächtig zu sein. Weisen die Seligpreisungen Jesu und weist seine ganze Erscheinung unter „Zöllern und Sündern" nicht in die gleiche Richtung? Und steht nicht das Paulinische Dogma von der Gerechtigkeit aus dem Glauben auf derselben Paradoxie, sofern es die Nähe und das Heil Gottes an das Zugeständnis der Sünde bindet? Was hier aber so den innersten Kern der biblischen Frömmigkeit ausmacht, das werden wir auch in außerchristlichen Religion nicht völlig vermissen und wir brauchen uns nicht krampfhaft davor zu verschließen, den Nerv religiösen Lebens auch außerhalb der spezifischen Heilsoffenbarung wiederzufinden.

Analysieren wir nun weiter kurz das religiöse Erlebnis, um den Gottesbegriff als Inbegriff metaphysischer Realität zu gewinnen, die in diesem Bewußtsein liegt und mit ihm gegeben ist.

Zunächst handelt es sich um das Merkmal der Einheit

geistigen Lebens, das für den Gottesgedanken konstitutiv ist. Wir erfahren aber mit der Duplizität unseres Bewußtseins diese Einheit geistigen Lebens unmittelbar; nicht abtrennbar von ihr, sondern im Zusammenhang mit ihr. So wenig einer Dissonanzen empfinden kann, ohne daß er eine Harmonie in sich trüge; so wenig einer einen logischen Gegensatz einsehen kann, ohne daß er eine höhere Einheit seines Bewußtseins in sich hätte, so wenig vermöchten wir die, unser geistiges Dasein eigentümlich bestimmende Gegensätzlichkeit und Dissonanz verspüren, ohne daß sich uns eine Einheit geistigen Lebens nahte, die wir nicht selbst sind. Entweder ist diese Einheit eine faktische Einheit unseres eignen Bewußtseins — aber eine solche gibt es empirisch betrachtet nicht, kann es auch nicht geben. Denn unser Bewußtsein spiegelt die objektive Uneinheit der menschlichen Geschichte wieder. Diese Geschichte in ihrem Gegensatz von natürlichen und sozialen Motiven und Faktoren eine Einheit nennen zu wollen, ist völlig ausgeschlossen. Also muß diese höhere Einheit, die wir zwar in uns spüren aber lediglich im Zusammenhang mit jenem Zwiespalt, lediglich im Bewußtsein desselben, sie muß an sich selbst transzendent gedacht werden. Es handelt sich in diesem Erlebnis tatsächlich um das Erlebnis einer transzendenten Einheit.

Aber mehr als das! Diese transzendente Einheit ist auch eine allumfassende, so daß die metaphysische Realität, die wir suchen, wirklich von ihr beschlossen wird. Wir erleben in jenem Zwiespalt keineswegs eine nur subjektive Einheit, die neutral wäre zu den Realitäten der Natur und Geschichte, die etwa nur ein „Werturteil" bedeutete; vielmehr erleben wir unmittelbar die metaphysische Bestimmtheit jener Einheit allumfassenden Daseins; erleben ihre Allmacht, ihre Allgegenwart, Allwissenheit.

Das hat aber seinen einfachen Grund darin, daß doch der von uns erlebte Zwiespalt gar nicht bloß unser persönliches Sondergut ist, sondern unser Erbteil aus der objektiven Geschichte. Die Einheit also, die in uns den Gegensatz seltsam überwindet, indem sie ihn uns zum Bewußtsein bringt, ist zugleich eine Einheit über dem Gegensatz der

Geschichte. Sie beherrscht die Geschichte, ist in sich selbst eine objektive Größe, weil sie den geschichtlichen Dualismus überwunden hat. Der religiöse Gottesgedanke ist also ein in erster Linie geschichtlicher Begriff. Unsere Subjektivität dient nur dazu, daß er uns in dieser umfassenden geschichtlichen Bedeutung zum Bewußtsein kommt; ebenso wie unsere Duplizität auch eine geschichtliche ist und uns in der religiösen Erfahrung nur zum Bewußtsein kommt.

Aber nicht genug, daß die geschichtliche Natur des Gottesgedankens endlich wissenschaftlich begriffen ist, was bisher nicht möglich gewesen ist, sondern es läßt sich weiter auf ebenso einfache Weise an der Hand der Erfahrung nachweisen, daß dieselbe Einheit auch die Natur in sich begreift und umfaßt. Denn die geschichtliche Duplizität kam ja grade aus dem Gegensatz von Natur und Gemeinschaft. Die Geschichte ist ja die umfassende, Natur und Gemeinschaft in sich begreifende Wirklichkeit. Der Geist nun, der diesen Gegensatz in sich begreift, der ihn in seiner Einheit überwunden hat, ist auch eine Realität über der Natur. Als Herr der Natur steht er vor dem Menschen, als ihr Schöpfer. Andererseits steht er vor der Gemeinschaft selbst als der gebietende Wille, der unbedingt die Gemeinschaft will, der mit Lebensvernichtung droht, wenn der Einzelne diese verweigert.

Nunmehr ist die volle metaphysische Wirklichkeit erkannt, die unmittelbar mit der geschichtlichen Erfahrung verbunden ist. Wir sind dem Skeptizismus der bloßen Werturteilstheologie entronnen und bewegen uns auf dem Boden einer wissenschaftlich deduzierbaren Metaphysik.

Zwar handelt es sich nicht um einen logischen Schluß, mit dessen Hülfe wir die „Idee“ Gottes gewännen, sondern vielmehr um den Nachweis der vorhandenen Tatsache des Gotteserlebnisses, also um eine Analyse der Erfahrung. In diesem Erlebnis wissen wir uns berührt von einem Geist, der unmittelbar eins ist mit dem unsrigen und doch von ihm unterschieden, da er in seiner Einheit, die uns fehlt, ein Merkmal hat, das ihn jenseits vor uns hinstellt. Unser Selbstbewußtsein erreicht keine weitere Tiefe als die des Zwiespaltes, aber eben in diesem Bewußtsein kündet sich auch die Einheit

jenes Geistes an, der in seiner Einheit das Merkmal der Transzendenz hat. Vorstellbar ist dieser Geist nicht, aber erfahrbar ist er. Eigentümlich erfahrbar ist er, wenn er sich auch aller gegenständlichen Vorstellung entzieht. Die Erfahrung besteht aber lediglich in dem Bewußtsein unseres inneren Widerspruchs, den wir als Menschen vor allen anderen Geschöpfen voraus haben. Nicht das zwar involviert schon den Widerspruch, daß wir uns irgend einer sei's physischen, sei's geistigen „Not“ bewußt werden. Wenn wir physische Schmerzen haben, so ist das nichts, was irgend eine religiöse Erfahrung einschlösse. Und auch wenn wir geistige Konflikte und Kämpfe erleiden, selbst etwa einen sittlichen Zusammenbruch erleben, so können wir das alles, ohne etwas von Religion zu verspüren. Die Tatsachen reden zu deutlich davon, und es ist unverständlich, daß es den Theologen dennoch immer wieder so erscheint, als ob das religiöse Erlebnis sich unmittelbar an eine „sittliche Not“ anknüpfte. Ganz anders vollzieht sich vor der religiösen Selbstbeobachtung das Gotteserlebnis. Es kann ein physischer Zustand des Unbehagens genau so gut dazu führen, wie eine starke sittliche Erschütterung. Immer aber kommt es darauf hinaus, daß wir von der Tatsache einer inneren Zwiespältigkeit unseres eignen geistigen Wesens stehen, daß wir im Innersten getroffen werden. Wir empfinden dann: wie rätselvoll, wie friedlos, wie zerrissen das Menschenleben ist. Dies Bewußtsein inneren Widerspruchs kann allerdings nicht willkürlich erzeugt werden. Es stellt sich eben ein auch ungerufen und unerwartet und hat immer einen elementaren Charakter. In dem Moment aber fühlen wir uns auch über uns selbst hinausgehoben, fühlen, daß uns eine höhere Stimme ruft, die Stimme, die in die menschliche Geschichte hineinruft: Adam wo bist Du?

Dies ist dann die Vollständigkeit und nicht weiter zu überbietende Tiefe geistigen Lebens, vor der alle anderen geistigen Erlebnisse, mit Einschluß der höchst gesteigerten ästhetischen Genüsse erblassen. Wenn wir den wissenschaftlichen Erweis bringen, daß hierin tatsächlich das Ganze menschlichen Geisteslebens zum abschließenden Ausdruck gelangt, wenn wir in dieser Eigenart des Abschlusses die be-

stimmte Besonderheit der religiösen Erfahrung aufdecken, dann haben wir die Aufgabe der Religionsphilosophie gelöst und dann haben wir zugleich mit der religiösen Erfahrung das Gottesbewußtsein gesichert, als davon unzertrennlich und doch über das menschliche Bewußtsein hinausgreifend. Dann sind die Fesseln des bloß subjektiv-anthropomorphen Gottesglaubens gesprengt und mit dem unvermeidlichen subjektiven Ausgangspunkt ist der transzendente Gottesglaube gewährleistet. Denn nun zeigt es sich, nicht daß wir Gott haben, sondern daß er uns hat, daß unsere religiöse Erfahrung eine von ihm gewirkte Erfahrung Gottes selbst ist.

Das transzendente Gottesbewußtsein ist damit konstitutiv für unser tiefstes Selbstbewußtsein. Dies tiefste Selbstbewußtsein ist freilich nicht ein kontinuierliches, ununterbrochenes, sondern es taucht auf und verschwindet wieder. Ungerufen oft kommt es, ungewollt geht es. Aber wenn es da ist, empfinden wir die wahre und letzte Tiefe unseres geistigen Daseins. Das ist aber das Wesen der religiösen Erfahrung, daß sie uns zugleich auf den letzten Grund unseres geistigen Daseins hinabführt und zugleich vor Gottes Angesicht stellt. Die wahre Einheit unseres Selbstbewußtseins ist alsdann eine in Gott gegründete Größe, oder eine im vollen Sinn des Begriffes metaphysische Größe. Denn rein empirisch betrachtet, ermangeln wir dieser Einheit, wir erfahren sie aber, wenn wir diesen Mangel erfahren. Mit diesem Erlebnis, welches ein eigentümliches Erlebnis von ausgeprägtester Art ist, transzendieren wir uns selbst und tauchen gleichsam unter in das Wesen Gottes. Nur so, daß wir die volle Nüchternheit der eignen empirischen Existenz keinen Augenblick aus dem Bewußtsein verlieren. Denn eben nur darin erleben wir Gott, daß wir den Totalumfang unserer geistigen Existenz in ihrer inneren Duplizität erleben.

Es ist also keineswegs so, daß wir die religiöse Erfahrung erst in uns selbst dadurch präparieren, daß wir mit der sittlichen Selbstbehauptung ernst machen sollten. Als ob das Selbst, um dessen Behauptung es sich handelt, eine einfache und eindeutige Größe wäre, die wir erst durch eigne Kraft

und den Willen dazu zu realisieren hätten. Dann hängt freilich die religiöse Erfahrung von der Energie des sog. sittlichen Willens ab; in Wirklichkeit aber begegnet uns die Religion als eine elementare Erscheinung in der Geschichte auch da, wo man von der Forderung des sittlichen Bewußtseins nur instinktiv berührt ist, etwa in Form des Stammesgefühls oder gar nur des Familienzusammenhangs. Aber allerdings muß irgend eine Form sozialen Bewußtseins rege sein, mit ihr ist aber jene Dualität gegeben, die die schwersten Konflikte in ihrem Schoß birgt. Jene Theorie aber, die das religiöse Erlebnis erst an die Energie, dann an den Zusammenbruch des sittlichen Willens anknüpft, meint unter dem sittlichen Willen einen geistigen Individualwillen, der in der „Selbstverleugnung" die höchste Stufe geistiger Existenz erblickt. In Wahrheit aber kommen wir niemals über den Riß in unserem Inneren hinaus, selbst in der Religion nicht, nur daß wir hier zugleich mit ihm die Nähe des Gottes verspüren, der allein „im Licht wohnt", oder der allein das „Leben" ist. Das Selbst also, das am Anfang aller Religion steht, ist gar kein einheitliches Selbst. Man kann überhaupt keine Ethik und keine Gesetze des Handelns aus ihm entnehmen. Nicht einmal entscheidende Lebensfragen lassen sich von ihm aus beantworten. Wir sind in unserem empirischen Selbst bald krasse Egoisten, bald gebrochene Idealisten; selbst unser sog. sittlicher Wille ist niemals ein reiner. Die Ethik des reinen Willens scheitert an der Tatsache des natürlichen Willens, der irrationaler Natur ist und der einfach mit unserem Bewußtsein ebenso da ist, wie der soziale oder „humanitäre" Wille. Unser Selbstbewußtsein schließt freilich den Anderen in sich ein, aber auch das eigne Ich in seiner „natürlichen" Selbstunterscheidung. Somit steht ein in sich uneinheitliches Selbst am Anfang aller Religion und wenn man nun die Religion wirklich begründen will auf die Tatsache unseres geistigen Gesamtlebens, so knüpfe man sie an diesen inneren Zwiespalt des Selbstbewußtseins an. Dann wird man ja zugeben müssen, daß die seltsame und unbegreifliche Tatsache, die der menschlichen Geschichte eignet, daß sie nämlich den gegebenen Zustand der Dualität des eignen Wesens so leb-

haft und so schmerzlich empfindet, daß diese Tatsache die Menschheit allein erhebt über das übrige organische Leben und daß sie das Geheimnis der menschlichen Geschichte ist.

Kurz: Das Selbstbewußtsein, in dessen Tiefe wir seit Kant und Schleiermacher das Wesen der Religion suchen, ist kein einfaches. Seine letzte uns erreichbare Tiefe ist nicht wie Schleiermacher meinte, ein Abhängigkeitsgefühl, am wenigsten von der Naturkausalität, eher noch von der Geschichte, sondern es ist — will man den Ausdruck beibehalten — ein Abhängigkeitsgefühl von einem inneren Zustand der Uneinheit, über den wir nicht hinauskommen. Und nicht die große Symphonie des Universums klingt nach Schleiermacher und auch nach Goethe in der Religion in unserer Seele einem leisen Echo gleich nach, sondern die tiefen inneren Dissonanzen sind es, die wir erleben, die zunächst einmal allen Idealismus des selbstgerechten Eigenwillens lahm legen und die uns in die Nähe der Gottheit bringen, die alle diese Dissonanzen allein in sich vereinigt, die Natur und Geschichte in sich begreift und deren unbedingter Wille in uns lebendig ist.

So nur vermögen wir die Religion und damit die Metaphysik unmittelbar mit der Geschichte d. h. mit dem geschichtlichen Bewußtsein zu verbinden.

Wir sehen nunmehr, wie an einem entscheidenden Punkt Ethik und Religion zusammenstoßen, nämlich in dem Begriff der Geschichte. Ethik sowohl als Religion sind nur als geschichtliche Größen verständlich und vorhanden. Beide aber unterscheiden sich eigentümlich; die Ethik ist ein rein empirisches Faktum der Erfahrung. Sie beruht auf einem gegebenen Zwiespalt unseres geistigen Organismus, der indeß lediglich das geschichtliche Bewußtsein angeht. Aber die Religion geht über diese empirisch geschichtliche Welt hinaus, obwohl sie unmittelbar in ihr wurzelt. Die Duplizität des geschichtlich sittlichen Lebens ist der Punkt, wo die Metaphysik der Geschichte heraustritt. In dem Grade, als die Geschichte selbst nicht bloß objektiv von der Tatsache der sittlichen Gegensätze beherrscht ist, sondern vielmehr von dem Bewußtsein dieser Tatsache, die ihrerseits wieder

als eine gewaltige Realität in der Geschichte wirksam ist, in dem Grade ist die Geschichte der Menschheit unmittelbar selbst die Religionsgeschichte derselben. Sie ist bewegt von der Gottheit, die der Menschheit das Bewußtsein ihrer sittlichen Not wachhält und die ihr diese sittliche Not zugleich in tausend Formen und Gestalten zum Bewußtsein zu bringen weiß. Aber in dem Grade, als dies Bewußtsein zurücktritt, tritt auch die Religion zurück und die Geschichte selbst verläuft durchaus wie ein Stück Natur nur in höherer Fortsetzung des Geschehens. Die Metaphysik der Geschichte zeigt sich freilich nicht. Wie tief aber andererseits die Religion hineingreift in die übrige Kultur, in die Geschichte der Philosophie, der Kunst, der geistigen Bewegungen überhaupt, das zu überdenken muß dem Leser überlassen bleiben. Aber stets werden wir finden, daß es das Bewußtsein einer letzten unüberwindlichen Disharmonie ist, an dem das religiöse Bewußtsein lebendig wird, an dem es sich realisiert.

Wo immer es aber auftritt in der Geschichte, nimmt es auch geschichtliche Gestalt an. Es verbleibt nicht in den unaussprechlichen Tiefen persönlichen Lebens. Es ist ja aus der Geschichte erwachsen und wirkt deswegen auf die Geschichte zurück. Darum bewegt es die Geschichte eigentümlich und andersartig, denn alle sonstigen Beweggründe, die in ihr wirksam sind. An alle Bildungen und Bewegungen der politischen, sozialen, kulturellen Zusammenhänge sich anschließend, überbietet sie in jedem Fall die jeweils erreichten Ziele und bildet ein stetes Motiv der Unruhe im Getriebe des Zusammenlebens. Die Religion bejaht alles und verneint alles, sie ist an keinen Punkt mit dem Weltganzen einverstanden und betrachtet dennoch das Ganze als ihre unveräußerliche Grundlage. Legt sie immer wieder den Finger auf die Wunde, über den kein Enthusiasmus und Idealismus hinwegtäuschen können, so weist sie auch immer wieder auf neue Ziele, öffnet neue Wege zu ihnen und haucht neuen „Glauben“ ein. Wer sie austilgen will, kann es nur auf Kosten der Wahrhaftigkeit, indem er den Riß verschleiert, der einmal da ist und auf Kosten des Lebensmutes, der ohne Religion diesen Riß niemals ertragen kann. Der sittliche Idealismus ohne

Religion ist gewiß ein edler Weggenosse für uns im Daseinskampf, aber er muß immer wieder erlahmen, wenn er wahrhaftig ist, darum kommt er ohne Glauben nicht aus. Diesen Glauben tragen uns die geschichtlichen Formen und Gestaltungen der Religion entgegen, aber nicht sie sind es, aus deren Überlieferung wir unsere Religion entnehmen, sondern sie lösen nur die Erfahrung aus, die mit uns geboren wird.

Wir vermögen jetzt einzusehen, wie es kommt, daß die großen geschichtlichen Bewegungen stets zugleich sittliche und religiöse Bewegungen sind. Es kann keine großen Ereignisse der vaterländischen Geschichte aller Nationen geben, die nicht begleitet sind von dem starken Unterton sittlichreligiöser Begeisterung. Denn in den wirklich großen Ereignissen ereignet sich tatsächlich nichts anderes, als daß der Zwiespalt der die Geschichte überhaupt beherrscht, zu besonders starkem Ausdruck oder zu starkem Empfinden kommt. Alsdann stellt sich auch der religiöse Glaube ein. Man braucht nur an die vaterländische Geschichte vor hundert Jahren zu erinnern, die bekanntlich ohne die Religion gar nicht zu denken ist. Je intensiver der Zwiespalt empfunden wird, zwischen den sozialen Idealen und den brutalen Eingriffen des Individualismus, als dessen Verkörperung der große Korse allen erschien, um so intensiver wird zugleich das Gottesbewußtsein lebendig, es ist dann eine direkte Geburt der Religion in der Stunde der Not. Nicht weniger stark erscheint dann aber auch dasselbe religiöse Leben an denjenigen Stellen der Geschichte, die weniger öffentlich den tausend kleinen Bächen gleichen, aus denen die große Öffentlichkeit gespeist wird. Ich meine das geschichliche Leben der Menschheit in den kleinen und kleinsten Kreisen der Familien- und Freundschaftsverbände. Wo immer reale Beziehungen rein homogener Art sich bilden, die sich von den bloßen Interessengemeinschaften entfernt halten, wo immer die eigentümlichen typischen Gattungsindividuationen zu Beziehungen führen, die rein homogener Natur sind, da wird die Egoität im Bunde niemals fehlen und da ist dann der fruchtbare Boden für die Entstehung der Religion. Sie bleibt als solche immer elementar in ihrer Entstehung, immer irrational, niemals logisch

andemonstrierbar. Aber wenn sie da ist, begreifen wir, wie sie entstehen konnte und entstehen mußte, soll es zur Vollendung geistigen Lebens kommen.

Die Frage entsteht zuletzt, was mit solcher Metaphysik der Geschichte etwa weiter wissenschaftlich anzufangen sei, ob sie eine logisch einheitliche Weltanschauung gestattet oder, wenn nicht, so doch eine Geschichtsphilosophie nach rationalen Prinzipien? Diese Frage muß nach beiden Seiten unbedingt verneint werden.

Zunächst nämlich ist die Einheit. die wir erleben in der Religion, doch immer nur von negativer Art. Mag sie auch positive Seiten an sich tragen, so hebt sie doch in keinem Fall die tatsächlichen empirischen Differenzen auf. Der absolute Geist ist nicht der logische Einheitspunkt alles Mannigfaltigen wie die Indentitätsphilosophie träumte; er ist auch nicht der logische Schlußpunkt in der Kausalreihe, wie die scholastische Theologie ihn dachte; aber er ist doch eine ebenso reale Größe wie die gegensätzliche Welt und das Leben in ihr. Der Zwiespalt ist aber die Voraussetzung, unter der wir Gott erleben. Darum wäre es absurd, wollten wir diese Dissonanzen hinterher auf logischem Wege wieder austilgen und uns eine einheitliche Weltanschauung bilden. Dann würden wir sofort das religiöse Erlebnis eben mit Hilfe des Gottesgedankens wieder unmöglich machen. Tatsächlich bedeutet denn auch eine derartige harmonische Weltanschauung eine Ausschließung oder mindestens eine aesthetische Umbildung der Religion. Eine derartig verwässerte Religion ist aber keine mehr. Wenn wir aber die Religion erhalten wollen, so muß uns gerade daran liegen, die Irrationalität und Inkommensurabilität des Weltgeschehens aufrecht zu halten. Die dennoch vorhandene Einheit, die wir über dieser Welt mit ihren Widersprüchen erfahren, ist niemals ein vom Widerspruch losgelöstes Wissensobjekt. Je tiefer wir vielmehr die Irrationalität im Weltgeschehen erkennen, d. h. je weniger wir imstande sind, eine vernünftige Einheit zu entdecken, um so heller hebt sich der Glaube ab, der sein: Trotzdem und dennoch spricht. Eine religiöse Weltanschauung kann darum nur den Sinn haben, daß wir die Paradoxieen

im Geschehen der Natur, wie der menschlichen Geschichte kräftig herausheben. Je stärker wir sie betonen, um so mächtiger empfinden wir den Mangel der Erkenntnis und um so leichter bahnen wir uns den Weg zu jenem anderen tieferen Mangel an eigner innerer Einheit. Sicher aber liegt auch ein rationales Motiv im religiösen Erlebnis; auch die Vernunft in uns hat Anteil an jenem Bewußtsein der Einheit. Auch sie ist es, die den Gottesgedanken denkt, wenn das ganze geistige Leben in seinen Tiefen erschüttert wird.[1])

Von denselben Voraussetzungen aus ist dann aber auch eine jede Philosophie der Geschichte zu verwerfen, die nach rationalen Prinzipien oder Gesichtspunkten den Entwicklungsgang der Geschichte zu begreifen strebt. Es ist grade der ethische Charakter der Geschichte, der ihre Interpretation nach einheitlichen Begriffen etwa eines letzten höchsten Zwecks oder Gutes unmöglich macht. Denn eine jede Ethik basiert auf einem Dualismus von Gut und Böse, der sowohl eine prinzipielle Austilgung des Bösen, wie auch eine quantitative Verminderung desselben ausschließt. In dieser Geschichte oder Welt ist unter diesen Bedingungen des Sittlichen das Gute immer nur mit dem Bösen zugleich da, so daß keine Ethik und keine ethische Geschichtsphilosopie von einer reinen Verwirklichung des Guten in dieser Welt reden kann. Alsdann verbietet der ethische Charakter der Geschichte, von einer fortschreitenden Entwicklung des Guten oder Realisierung desselben zu sprechen. Die Geschichte bleibt der Schauplatz des Antagonismus beider sittlichen Prinzipien und die Religion ist es, die allein imstande ist, diesen Dualismus zu überwinden. Darin kommt grade der reformatorische Begriff der Religion im Gegensatz gegen jede Form des Moralismus deutlich zur Erscheinung. Die Religion aber hebt den Dualismus des Sittlichen d. h. also den Dualismus in der Geschichte lediglich so auf, daß er doch zugleich bestehen bleibt.

---

[1]) Auf diese religiöse Begründung eines „Sinnes der Geschichte" kommt es schließlich auch bei R. Seeberg hinaus". „Vom Sinn der Weltgeschichte". Berlin 1918. S. 25 ff.

Aber vielleicht könnte man dann von einer religiösen Zweckbeziehung der Geschichte reden und nun in der Religion einen einheitlichen Begriff oder Gesichtspunkt gefunden haben, der eine Art religiöser Geschichtsphilosophie gestattet. Grade als Theologen stehen wir einer derartigen Geschichtsphilosophie nach dem Vorgang des Apostels Paulus und eines Augustinus bekanntlich sehr nahe. Die Geschichte wäre dann etwa der Prozeß einer Verwirklichung des Reiches Gottes und der Gang der Geschichte ließe es zu, diesen Prozeß im Einzelnen zu verfolgen.

Allein auch hier würde doch dasselbe Bedenken bestehen, wie bei einer rein ethischen Geschichtsbetrachtung. Denn die Religion lebt ja grade von jener Duplizität des Geistes und behält sie zur bleibenden Voraussetzung. Wohl bedeutet sie eine eigenartige Überwindung des Gegensatzes, aber wie wir sahen, jedenfalls keine dialektische, wobei die höhere Synthese die vorhergehende Antithese auch objektiv hinter sich läßt. Wir haben hier auf Erden nur e i n e mögliche Form der Religion und wie es einmal in einer anderen Welt sein wird, ist uns verborgen. Schon die Konkordienformel drückt das einmal so aus, daß sie sagt, daß im Jenseits weder das Gesetz noch das Evangelium eine Bedeutung hätten für uns. (Art. VI 24). Das will aber offenbar sagen, daß die evangelische Religion, die von dem durch das Gesetz verursachten Zwiespalt lebt, eine Überwindung dieses Gesetzes darstellt, die natürlich dort, wo das Gesetz aufgehoben ist, auch keine Bedeutung mehr hat. Demgemäß schließt unser Verständnis von Religion ebenfalls den Entwicklungsgedanken vollständig aus. Ja selbst die Eschatologie, die jeder Religion eigentümlich ist und besonders der christlichen, entbehrt darum einer möglichen eindeutigen Vorstellung. Handelt es sich doch dabei immer um das Problem, ob der letzte Ausgang der Geschichte eine positive Realisierung des religiösen Ideals ist oder eine nur negative Vernichtung der Geschichte selbst. Wird aber die Geschichte selbst aufgehoben, so entfallen auch die Bedingungen der uns möglichen religiösen Erfahrung. Von einer rein positiven Form aber einer Gottesgemeinschaft haben wir keine Vorstellung. Der metaphysische Charakter

der Geschichte zeigt sich hier gerade sehr deutlich in seiner Eigentümlichkeit und d. h. in seiner reinen Immanenz. Er bedeutet wohl eine transzendente Realität jenseits der Geschichte, die indes an die gegebene empirische Gestalt derselben gebunden ist.

Im Übrigen mag man ja von einer Entwicklung der Religion mit Beziehung auf das Christentum im rein äußeren Sinn der Ausbreitung des Christentums nach wie vor reden, indes würde hier natürlich jede Konstruktion zu verwerfen sein. Man könnte die von Paulus angewandten Gesichtspunkte und Grundzüge in Römer 9—11 lediglich als rein empirische gelten lassen.

So also bleibt jedenfalls die Geschichte in höherem Grade noch als die übrige Weltwirklichkeit ein Ganzes, das jeglicher einheitlichen Gesichtspunkte zur Darstellung ermangelt. Wir stehen darum auch besonders in der Geschichte vor täglich neuen Problemen und Fragen, deren Beantwortung uns nicht möglich ist. Weder der logisch vorgehenden Spekulation, noch der ethischen, noch auch der religiösen ist es gegeben, Licht in die dunklen Partien der Geschichte zu bringen. Das logische Denken ist das rein vorstellende Denken, das überhaupt nicht an die Tatsache der Geschichte herankommt. Das ethische Denken ist aber gerade das Denken innerhalb des sittlichen Gegensatzes und das religiöse oder theologische Denken ist an diesen Dualismus dauernd gebunden. Wir bleiben also mit unserer Metaphysik der Geschichte noch weit zurück hinter der modernen Metaphysik der Geschichte, die von Zweckhintergründen redet, die sich in allmählichem Prozeß immer mehr herausheben, nur daß auch sie stets dem Gebiet des Werturteils untergeordnet bleiben (Tröltsch). Dafür aber haben wir ein metaphysisch Reales, welches dem wirklichen Begriff des Realen sich eingliedert. Mit dem aber begnügen wir uns.

Ein allerletztes Problem ist endlich nun noch dasjenige nach dem Verhältnis solcher Metaphysik der Geschichte zur „Offenbarung“. Indeß würde dies Thema das vorliegende weit übersteigen und bloße Andeutungen würden hier wenig oder nichts besagen. Deswegen wird dies Problem späterer

Erörterung zu überlassen sein. Nur so viel sei gesagt, daß sich die Beziehungen dieser Position zu christlichen Grundgedanken mühelos ergeben.

Genug, daß wir die Geschichte erkannt haben als eine metaphysische Größe. Darauf läßt sich für die Theologie weiter bauen und jedenfalls besser und sicherer, als auf dem unsicheren Fundament eines Werturteils, auf dem immer wieder der Skeptizismus sich zuletzt einstellen wird. Der größte Gewinn ist aber doch der, daß Religion und Geschichte nunmehr unzertrennlich verbunden sind, was bislang nicht begreiflich gemacht worden ist. Es ist aber jedem Einsichtigen klar, daß die Gegenwart von der Theologie am allermeisten dies fordert, daß sie die Religion aus den Fesseln des Individualismus befreit, daß sie sie einführt als einen lebendigen unentbehrlichen Faktor in das moderne Leben, welches als ein Leben der Geschichte auf allen Gebieten der Wissenschaft und der Praxis erkannt worden ist. Nur eine mit der Geschichte als solcher verbundene Religion hat unserer Zeit noch etwas zu sagen; hingegen die Religion der Stimmungen und des Werturteils, oder auch die Religion des Kultus der Persönlichkeit und damit zusammenhängend der Autonomie und Freiheit dürfte an ihrer Geschichtslosigkeit, sowie an ihrem Skeptizismus unaufhaltsam zugrunde gehen. Unserer Theologie tut zu ihrer Gesundung ein sozialer Zug not; ihn zu verwirklichen sei unser theologischer Beitrag in den Tagen der Jahrhundertfeiern großer vaterländischer Ereignisse, an denen unsere Religion einen unbestreitbaren Anteil gehabt hat.

Dunkmann, K., Altes und Neues aus dem Schatz eines Hausvaters. Ansprachen an junge Theologen über die Gleichnisse in Matth. Kap. 13. 1911. 117 S. M. 2.40, geb. M. 3.—.

Inhalt: Prolog. Der Säemann, Vers 3—9. Nachlese. Ein Kapitel z. sog. Religionsphilosophie. Das fruchtbare Land. Das Unkraut unter d. Weizen, V. 24-30. Das Senfkorn, V. 31—32. Der Sauerteig; ein Beitrag zum „Wesen d. Christentums", V. 33. Der Schatz im Acker. Über einige vergessene Grundbegriffe d. Evangeliums, V. 44. Die köstliche Perle od. Wie studiert man Theologie mit Erfolg? V. 45-46. Das Netz im Meer. Moderne Industrie und Evangelium, V. 47. Auslese, V. 48—50. Der Hausvater, ein Kapitel z. Homiletik, V. 51-52. Epilog.

— —, **Der historische Jesus, Der mythologische Christus und Jesus der Christ.** Ein kritischer Gang durch die moderne Jesus-Forschung. **2.** völlig veränd. Aufl. 1911 111 S. M. 2.—.

Inhalt: I. Der histor. Jesus S. 1—37. II. Der mytholog. Christus S. 37—91. III. Jesus der Christ S. 91—111.

— —, **System theologischer Erkenntnislehre.** 1909. 172 S. M. 3.50.

Inhalt: Bestimmung der Aufgabe. I. Die Kriterien d. möglichen Erkenntnis. II. Die Kriterien der wirklichen Erkenntnis. III. Die Kriterien d. religiösen Erkenntnis. IV. Die Kriterien der christlichen Erkenntnis. Rückblick und Abschluß.

— —, **Kreuz und Auferstehung als Grundlagen der Heilsgemeinde.** 1909. 69 S. M. 1.25.

Bachmann, Ph., Die Bedeutung d. Sühnetodes Christi f. d. christl. Gewissen. 1907. 65 S. M. 1.20.

— —, **Die persönliche Heilserfahrung des Christen** u. ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie. 1899. 254 S. M. 3.60.

— —, **Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart.** 1904. 64 S. M. 1.20.

— —, **Grundlinien der systematischen Theologie zum Gebrauch bei Vorlesungen.** I. Prinzipienlehre der systemat. Theologie. II. System d. Dogmatik. 1908. 124 S. M. 2.10.

Fischer, E. Fr., **Das Gottesproblem.** Grundlegung einer Theorie der christl.-relig. Gotteserkenntnis. 1913. 291 S. M. 7.—.

Grützmacher, R. H., **Monistische und christliche Ethik im Kampf.** 1913. 76 S. M. 1.60.

— —, **Nietzsche.** Ein akademisches Publikum. 1910. 197 S. M. 3.80, geb. M. 4.80.

— —, **Gegen den religiösen Rückschritt.** Der dreieinige Gott. Jesusverehrung oder Christusglaube. 4 Vorlesungen. 1910. 95 S. M. 2.—.

— —, **Johannes bleibt!** 1912. 109 S. M. 2.40, eleg. kart. M. 2.80.

— —, **Modern-positive Vorträge.** 1906. 217 S. M. 3.50, geb. M. 4.50.

— —, **Studien zur systematischen Theologie.**

1. **Die Quelle und das Prinzip der theolog. Ethik im christlichen Charakter.** 1905. 98 S. M. 1.60.
2. **Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. Die Forderung einer modernen positiven Theologie.** 1905. 111 S. M. 1.80.
3. **Eigenart und Probleme der positiven Theologie.** 1909. 132 S. M. 2.60.

— —, **Wort und Geist.** Eine histor. u. dogmat. Untersuchung z. Gnadenmittel des Worts. 1902. 320 S. M. 5.50.

Hilbert, G., **Moderne Willensziele.** Der Wille zum Nichts: Arthur Schopenhauer. — Der Wille zur Macht: Friedrich Nietzsche. — Der Wille zur Form: Ernst Horneffer. — Der Wille zum Glauben: Hamlet. 1911. 80 S. M. 1.25, kart. M. 1.50.

— —, **Ersatz für das Christentum!** Christentum oder Kunst? — Christentum oder Wissenschaft? — Christentum oder Moral? — Christentum oder Religiosität? 1913. IV, 86 S. M. 1.25, kart. M. 1.50.

Hunzinger, A. W., Die religiöse Krisis der Gegenwart. Zehn zeitgemäße zwanglose Artikel für gebildete Christen. 1911. VII, 190 S. M. 3.60, geb. M. 4.20.

— —, **Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systemat. Theologie.** 1909. V, 199 S. M. 3.60, geb. M. 4.40.

— —, **Theologie und Kirche.** Beiträge zum gegenwärtigen Kirchenproblem. 1912. V, 100 S. M. 2.—.

Ihmels, L., Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiss? Vortrag. Dritte durchgesehene Auflage. 1913. 41 Seiten. M. —.60.

— —, **Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart.** 6 Vorlesungen gehalten auf e. v. Kgl. Sächs. Kultusministerium veranstalteten theolog. Kursus zur Weiterbildung v. Volksschullehrern zu Leipzig. Zweite verbesserte Auflage. VIII, 194 Seiten ($12^3/_4$ Bogen). 1912. M. 2.80, eleg. geb. 3.40.

— —, **Die Auferstehung Jesu Christi.** Dritte erweiterte und verbesserte Auflage. 44 Seiten. 1913. M. —.50.

— —, **Fides implicita und der evangelische Heilsglaube.** Vorlesung am 30. August 1911 in der Aula der Universität zu Upsala gehalten. 44 Seiten. 1912. M. —.90.

— —, **Die christliche Wahrheitsgewissheit,** ihr letzter Grund und ihre Entstehung. Zweite erweiterte und veränderte Auflage. VIII, 404 S. ($25^3/_4$ Bogen). 1908. M. 7.—, eleg. geb. M. 8.—.

— —, **Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?** Vierte durchgesehene Auflage. 66 Seiten ($4^1/_8$ Bogen). 1908. M. —.60, kart. M. —.80. feine Ausgabe auf Velinpapier eleg. geb. M. 1.50.

— —, **Theonomie und Autonomie im Licht der christlichen Ethik.** Akademische Antrittsrede, gehalten zu Leipzig am 22. November 1902. 25 Seiten. 1909. M. —.60.

— —, **Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie.** 34 Seiten. 1901. M. 1.—.
(Aus der Festschrift der Universität Erlangen).

Ihmels, L., Die Bedeutung des Autoritätsglaubens im Zusammenhang mit der andern Frage erörtert: **Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben?** Vortrag gehalten auf der Hannov. Pfingstkonferenz am 28. Mai 1902. 44 S. 1902. M. 1.—.

— —, **Jesus Christus, die Wahrheit und das L** Zwei Predigten. 40 S. 1903. M. -.75.

— —, **Das Verhältnis der Dogmatik zur Schriftwissenschaft.** 26 S. 1908. M. —.60.

Kähler, M., Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christl. Lehre. **2.** verm. Aufl 3 Bde.

1. **Zur Bibelfrage.** 1907. VIII, 441 S. 8.50, geb. 9.50.

Inhalt: Besteht d. Wert d. Bibel f. d. Christen hauptsächl. darin daß sie geschichtl. Urkunden enthält? Unser Streit um d. Bibel, Jesus u. d. alte Testament. Das Offenbarungsansehen d. Bibel. Die Bibel d. Buch d. Menschheit. Geschichte d. Bibel in ihrer Wirkune auf d. Kirche.

II. **Angewandte Dogmen.** 1908. XII, 531 S. 10.—, geb. 11.—.

Inhalt: Geheiligt werde dein Name. Heiligkeit Gottes. Gehört Jesus in d. Evangelium? Heroenverehrung und Jesusglaube. Herrlichkeit Jesu. Bekenntnis z. Gottheit Christi. Verkehr mit Christo. Mit Christo auferweckt sein. Schriftgem. Bekenntnis z. Geiste Christi. Berechtigung u. Zuversichtlichkeit d. Bittgebetes. Die zehn Wort. Richtige Beurteilung d. apostol. Gemeinden nach dem N. T. Die Mission. Bedeutung d. „letzten Dinge" f. Theologie u. Kirche.

III. **Zeit und Ewigkeit.** 1913. 13¾ Bg. 222 S. 4.80, geb. 5.80

— —, **Der sogenannte histor. Jesus u. der geschichtl. biblische Christus.** 1913. 13 Bog. (206 S.) 4.—, geb. 4.80 **2. erw. u. erl. Aufl. Anastatischer Druck.**

Lütgert, W., Gottes Sohn u. Gottes Geist. Vorträge z. Christologie u. z. Lehre v. Geiste Gottes. 1905. 141 S. M. 2.80, geb. M. 3.60.

Inhalt: Das Bekenntnis z. Gottessohnschaft Jesu. Die Mission als Beweis f. d. Gottheit Jesu. Die Glaubwürdigkeit d Christusbildes d. Evangelien. Das Kreuz Christi u. unsere Versöhnung Die Lehre v. d. Rechtfertigung durch den Glauben. Die Kennzeichen d. Geistes Gottes. Gottes Wort und Gottes Geist. Das biblische Gemeindeideal. Der Streit um die Taufe.

Lütgert, W., Natur und Geist Gottes. Vorträge zur Ethik. 1910. VII, 144 S. M. 2.80, geb. 3.50.

Inhalt: Der Gott Jesu Christi. Die Ethik Jesu. Jesus u. d. Natur. Die Liebe Christi u. d. christl. Liebe. Christi Kreuz u. Christi Geist. Das Christentum d. Tat. Die Furcht Gottes. Christliche Freiheit. Christl. Sozialismus. Goethes Ethik.

Die vorliegende Sammlung schliesst sich an die im Jahre 1905 u. d. Titel „Gottes Sohn und Gottes Geist" erschienene als deren Fortsetzung an.

Mandel, H., Genetische Religionspsychologie. Ein System der natürlichen Religionen. (I 1 von „Die Erkenntnis des Übersinnlichen", Grundr. d. System. Theol.). 1911. X, 279 S. M. 5.50.

— —, **System der Ethik** als Grundlegung der Religion. (I 2 von „Die Erkenntnis des Übersinnlichen", Grundriß der Systematischen Theologie).

I. Hälfte: Ethische Typenlehre. 1912. VII, 298 S. M. 5.80.

II. „ System der Sittlichkeit. 1912. IX, 446 S. M. 8.60.

Schäder, E., Aus Theologie und Leben. 1913. 198 S. M. 4.—, el. geb. M. 4.80.

— —, **Religiös-sittliche Gegenwartsfragen.** 1911. 234 S. M. 4.—, el. geb. M. 4.80.

— —, **Theozentrische Theologie.** Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. I., geschichtl. Teil. 1909. 202 S. M. 4.—, el. geb. M. 4.80.

— —, **Zur Trinitätsfrage.** 3 Vorlesungen. 1912. 50 S. M. 1.—.

Seeberg, R., Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart. 1910. X, 428 S. M. 7.20, geb. M. 8.20.

— —, **Aus Religion und Geschichte.**

I. Biblisches und Kirchengeschichtliches. 1906. VII, 400 Seiten. M. 6.50, geb. M. 7.60.

II. Zur systematischen Theologie. Abhandlungen und Vorträge. 1909. VII, 395 S. M. 6.60, geb. M. 7.60.

II 56

Seeberg, R., Grundwahrheiten der christlichen Religion. Ein akademisches Publikum in 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin gehalten. 1910. VII, 173 S. M. 3.—, geb. M. 3.80.

Stange, C., Christentum und moderne Weltanschauung. **I. Das Problem der Religion.** 2. Auflage. 1913. 8¾ Bog. M. 3.—, geb. M. 3.50.

Inhalt: Erstes Kapitel: Die moderne Weltanschauung und die Religion (S. 1—17). — Zweites Kapitel: Die Aufgabe der modernen Religionswissenschaft (S. 18—41). — Drittes Kapitel: Die Theorie von der religiösen Erfahrung (S. 42—65). — Viertes Kapitel: Das Problem der Wirklichkeit (S. 60—89). — Fünftes Kapitel: Der geschichtliche Charakter der Religion (S. 90—116).

II. Naturgesetz und Wunderglaube. 1913. ca. 7½ Bog. ca. M. 2.50, geb. ca. M. 2.50.

Inhalt: Erstes Kapitel: Die moderne Weltanschauung und das Wunder. — Zweites Kapitel: Das Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze. — Drittes Kapitel: Das Wunder im Rahmen der Naturgesetze. — Viertes Kapitel: Das Wunder als subjektives Erlebnis. — Fünftes Kapitel: Das Wunder als Gottes Tat.

— —, **Moderne Probleme des christlichen Glaubens.** 1910. 15¼ Bog. M. 3.80, geb. M. 4.60.

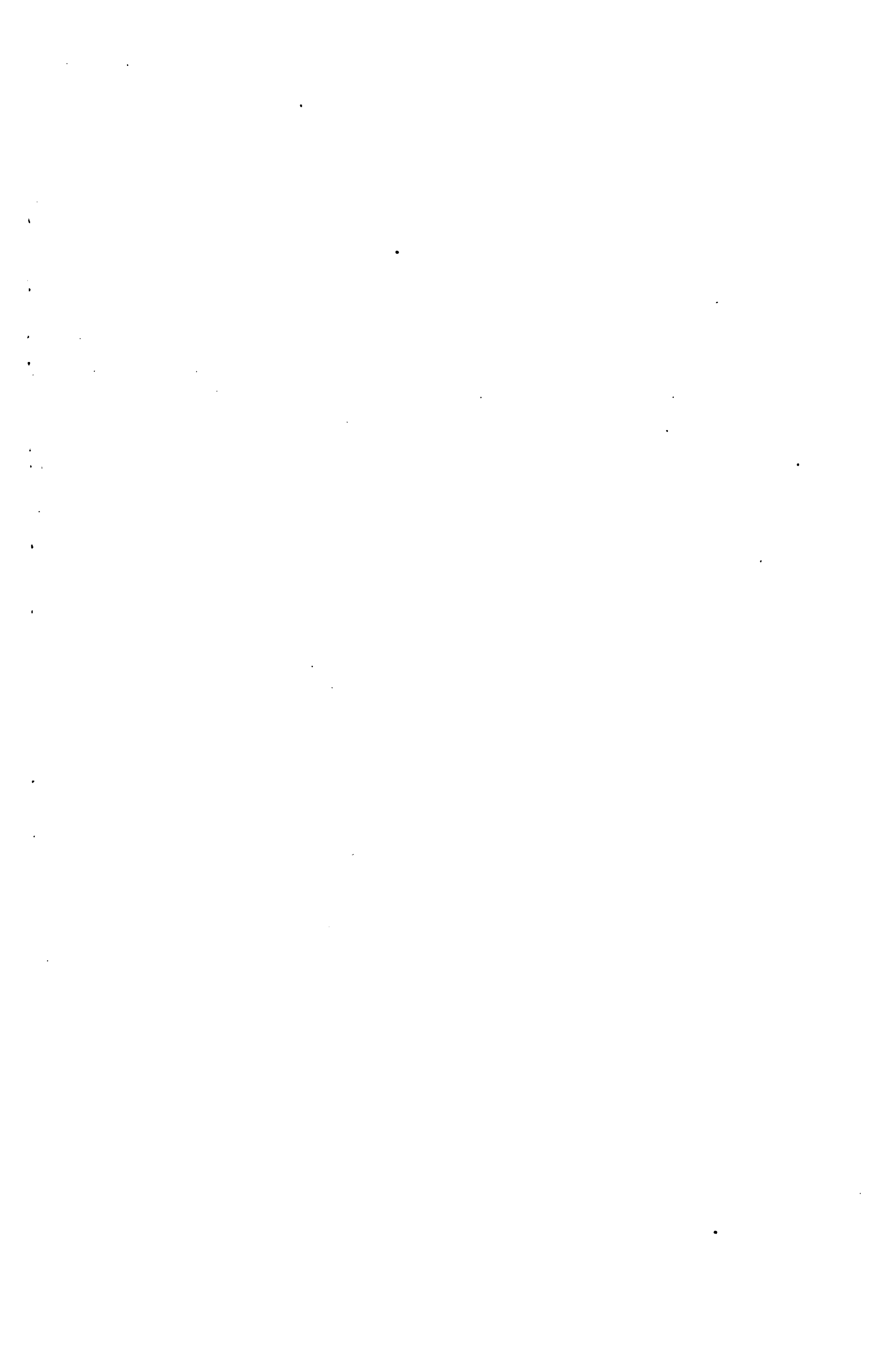
Inhalt: Christentum und moderne Bildung. Sünde, Schuld und Sühne. Die sittliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi. Warum glauben wir an den heiligen Geist? Der eudämonistische Charakter der christlichen Ethik. Der heteronome Charakter der christlichen Ethik. Die Stellung der Heiden in der Heilsgeschichte. Das Gericht der Gläubigen. Vom Mißerfolg der Predigt. Die Versuchung Jesu. Jesu Beweis für die Auferweckung der Toten. Theologie und Wissenschaft.

— —, **Predigten über ausgewählte Evangelientexte.** 1912. 13¾ Bog. M. 4.—, geb. 4.80.

— —, **Theologische Aufsätze.** 8½ Bog. M. 2.50.

Inhalt: Der Wille zum Leben. Das Christentum als absolute Religion. Kultur und Religion. Die Fülle der Zeiten. Die Bedeutung der luther. Lehre v. d. Prädestination. Ueber eine Stelle in der Apologie. Zum Sprachgebrauch der Rechtfertigungslehre in der Apologie. Ueber Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens. Luther über Gregor von Rimini. Die reformatorische Lehre von der Freiheit des Handelns.

— —, **Die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott.** Zwölf Predigten, gehalten im akademischen Gottesdienst in Göttingen. 1913. III, 128 S. M. 2.50, geb. M. 3.30.



UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

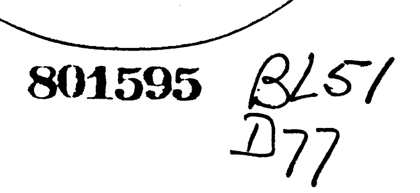
Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

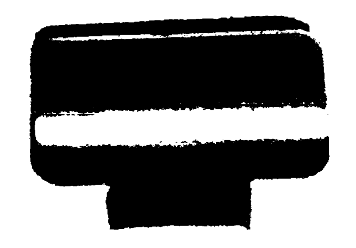
'50

DEC 21 1950

LD 21–100m–11,'49 (B7146s16) 476

YC 98660





Druck von Reinhold Berger, Lucka S.-A.